VOLUMEN LIII FASCICULUS II MCMLXXXVII

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

COMMENTARII DE RE ORIENTALI AETATIS CHRISTIANAE SACRA ET PROFANA EDITI CURA ET OPERE PONTIFICII INSTITUTI ORIENTALIUM STUDIORUM



PONT. INSTITUTUM ORIENTALIUM STUDIORUM

PIAZZA SANTA MARIA MAGGIORE, 7

ROMA

1987

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

Piazza S. Maria Maggiore, 7 - 00185 Rome
Conto Corrente postale N. 34269001
ISSN 0030-5375

This periodical began publication in 1935. Two fascicles are issued each year, which contain articles, shorter notes and book reviews about the Christian East, that is, whatever concerns the theology, history, patrology, liturgy, archaeology and canon law of the Christian East, or whatever is closely connected therewith. The articles are analyzed and indexed in the *Bulletin Signaletique, Sciences Humaines* (Paris) and in *Religion Index One*: *Periodicals* (Chicago). The annual contribution is 40.000 Lire in Italy, and 45.000 outside Italy ($33 USA). The entire series is still in print and can be supplied on demand.

Reviews: Books for review should be addressed to the Book Review Editor.

SUMMARIUM

ARTICULI

COMMENTARI BREVIORES

GIUSEPPE M. CROCE

Alle origini della Congregazione Orientale e del Pontificio Istituto Orientale. Il contributo di Mons. Louis Petit*

a Luigi Garavaglia

Nell'ottobre del 1916, mentre gran parte dell'Europa era devastata da quella che, alcuni mesi più tardi, egli non avrebbe esitato a definire un"inutile strage', Benedetto XV ricevette un ampio rapporto che portava un titolo piuttosto generico: «Les Missions d'Orient». Si trattava di ventitré dense cartelle dattiloscritte, in lingua francese, ed il loro contenuto doveva certamente rivestire agli occhi del Pontefice una speciale importanza perché, malgrado l'angosciata preoccupazione con cui seguiva le vicende sanguinose del primo conflitto mondiale, egli esaminasse con attenzione particolare un documento che presentava problemi e proposte circa un tema che gli era familiare fin dai primi anni della sua carriera negli uffici della Curia di

* *Sigle ed abbreviazioni*:

AAR = Archivio della Curia Generalizia degli Assunzionisti, Roma.
AMRE = Archives du Ministère des Relations Extérieures, Parigi.
ASCPF = Archivio della Sacra Congregazione de Propaganda Fide, Roma.
ASV = Archivio Segreto Vaticano.
IFEB = Institut Français d'Études Byzantines, Parigi.

KOROLEVSKIJ = C. KOROLEVSKIJ, *La fondation de l'Institut Pontifical Oriental*, OCP 33 (1967) 5-46.

VAILHÉ = S. VAILHÉ, *Monseigneur Louis Petit archevêque d'Athènes (1868-1927)*, Paris 1944.

Esprimo la mia profonda gratitudine ai RR.PP. Jean Darrouzès dell'Institut Français d'Études Byzantines e Charles Monsch, archivista della Curia Generalizia degli Assunzionisti, per avere facilitato in tutti i modi il mio lavoro.

OCP 53 (1987) 257-333

Leone XIII e del cardinale Rampolla del Tindaro[1]. Benedetto XV ricordava certo molto bene uno degli episodi principali del lungo pontificato leoniano, quando cioè si erano tenute in Vaticano le sedute delle celebri Conferenze Patriarcali e della Commissione cardinalizia «per promuovere la riunione delle Chiese dissidenti» che. tra il 1894 ed il 1902, avevano svolto un'attività importante in favore dei Cristiani d'Oriente in comunione con Roma ed affrontato la questione del ripristino dell'unità tra la Chiesa cattolica romana e le Chiese orientali ortodosse[2]. La scomparsa di Leone XIII, l'avvento di Pio X, la nomina ad arcivescovo di Bologna avevano impedito a Mons. Giacomo della Chiesa di seguire ancora direttamente questi problemi ma non gli avevano in nessun modo fatto dimenticare quanto gravi ed urgenti essi fossero e continuassero ad essere, soprattutto in un momento in cui l'andamento della guerra scuoteva drammaticamente l'Impero Asburgico e quello Ottomano e lasciava prevedere prossimi e radicali cambiamenti nella carta politica dell'Europa e del Vicino Oriente.

L'uomo che aveva redatto le pagine che interessarono così vivamente papa Benedetto XV era un prelato non ancora cinquantenne, da pochi anni arcivescovo latino di Atene e Delegato apostolico in Grecia: l'Assunzionista francese Louis Petit.

Nato il 21 febbraio 1868 a Viuz-la-Chiesaz, in Alta Savoia, Louis Petit[3] era il settimo di undici figli di una modesta famiglia

(1) Sugli stretti rapporti del futuro Pontefice con il cardinale Rampolla cfr. F. Vistalli, *Benedetto XV*, Roma 1928, p. 48-49 e 57-58; C. Falconi, *I Papi del ventesimo secolo*, Milano 1967, p. 119. Il testo del rapporto è pubblicato integralmente alla fine dell'articolo, p. 318-333.

(2) Sulle Conferenze Patriarcali, cfr *infra*, p. 260-261.

(3) Dopo la scomparsa di Mons. Petit (5 novembre 1927) il p. Ernest Baudouy, redattore de *La Croix*, raccolse un buon numero di testimonianze in vista della stesura di una serie di articoli dedicati alla figura del defunto arcivescovo di Atene. Le informazioni più preziose gli vennero fornite dal frère Jules Pector, un laico assunzionista che aveva seguito il Petit ad Atene e ne era stato a lungo l'affezionato e fedele collaboratore, grazie ai suoi talenti in materia di paleografia bizantina (cfr Vailhé, p. 84).

Queste notizie, solo parzialmente utilizzate dal Baudouy, verranno qui citate come *Notes Pector*. Gli articoli de *La Croix*, firmati con lo pseudonimo di E. Lacoste, apparvero nei numeri del 17 e 24 novembre, 1, 8, 15 e 29 dicembre 1927, 5 e 26 gennaio 1928. In seguito lo stesso Baudouy li rielaborò in un numero della rivista *L'Assomption* (28 [1928] n° 320, p. 33-64), valendosi di ulteriori informazioni trasmesse dal generale P.-E. Bordeaux, savoiar-

contadina. Appena undicenne — grazie ai buoni uffici del curato del luogo — il futuro arcivescovo venne accolto nell'alunnato degli Agostiniani dell'Assunzione(4) a Notre-Dame des Châteaux (Albertville) che lasciò nel 1883 per proseguire gli studi a Clairmarais nei pressi di Saint-Omer(5). Ammesso nella Congregazione Assunzionista ne indossò l'abito il 15 agosto 1885 a Osma, in Spagna, dove era stato trasferito il noviziato in seguito alle minacce di espulsione delle «congregazioni non autorizzate» da parte del governo della Terza Repubblica. Rientrato in Francia e completato il noviziato a Livry, alle porte di Parigi, emise la professione religiosa nelle mani del futuro superiore generale p. Emanuele Bailly (15 agosto 1887)(6). Secondo l'uso del suo istituto il giovane religioso si vide affidare degli incarichi di insegnamento e venne destinato al collegio in cui aveva iniziato la sua carriera, a Notre-Dame des Châteaux, dove sarebbe rimasto fino al 1890(7). Nel frattempo aveva iniziato l'ascesa verso il sacerdozio, ricevendo i vari ordini fino al diaconato(8). Nell'ottobre

---

do come Petit e suo grande estimatore. Nel 1944, per i tipi della Bonne Presse parigina, veniva pubblicata una prima biografia completa, redatta dal padre Siméon Vailhé. Si tratta di un profilo piuttosto rapido ma bene informato, basato in larga misura su fonti inedite (pur senza citazioni e riferimenti precisi). Tuttavia l'autore non poteva che accennare — dati i suoi legami personali con il suo antico confratello e collega di studi, e la vicinanza cronologica dei fatti che descriveva — a vari episodi controversi della carriera di Petit. Il suo lavoro dunque, il cui tono è spesso copertamente apologetico, è carico di silenzi, allusioni e reticenze. Le caratteristiche dell'opera scientifica dell'arcivescovo di Atene (sulla quale non è ovviamente possibile soffermarsi) sono delineate da V. Laurent, *L'œuvre scientifique de Mgr Louis Petit*, in *Mémorial Louis Petit. Mélanges d'histoire et d'archéologie byzantines*, (= Archives de l'Orient chrétien 1), Bucarest 1948, p. VII-XX, con bibliografia degli scritti (p. XXI-XXVIII). Cfr anche S. Furlani, *sub voce*, in *Enciclopedia Cattolica* IX (Città del Vaticano 1952), col. 1285-1286 e D. Stiernon, *sub voce* in *Catholicisme* XI (Paris 1986) col. 60-61, con ulteriori e aggiornati riferimenti bibliografici.

(4) Vailhé, p. 9.

(5) *Ibidem*.

(6) *Ibidem*. p. 10-11. Nel suo rapporto finale, a conclusione del biennio di noviziato, Bailly reputava soddisfacenti le qualità intellettuali di Petit, «très satisfaisante» la sua sincerità, ma lo riteneva di maniere un po' grossolane («accent, tournure et manières difficiles à réformer»), giudicandolo in definitiva «un enfant ouvert, simple, droit, mais d'un genre très peu distingué» (AAR 2 EK 177).

(7) Vailhé, p. 13.

(8) *Ibidem*.

del 1890 fu inviato a Roma per compiervi gli studi di filosofia e teologia. Ordinato sacerdote il 15 agosto 1891 a Livry, dopo un'interruzione degli studi durata circa un anno, passato parte in Francia, a Clairmarais, e parte a Costantinopoli(9), Petit conseguì a Roma la licenza in filosofia e teologia(10). Rientrato in patria, i superiori della congregazione lo inviarono a Tolosa dove era in fase di attuazione un centro per la diffusione locale della stampa cattolica e soprattutto del battagliero quotidiano parigino *La Croix* organo della «Bonne Presse» fondata e diretta dai religiosi dell'Assunzione(11).

Mentre il giovane e promettente religioso si andava familiarizzando sulle rive della Garonna con i metodi del giornalismo cattolico, in Vaticano avevano luogo, alla presenza di Leone XIII, le Conferenze Patriarcali (24 ottobre-8 novembre 1894)(12). Invitato ad illustrare, nel corso della prima riunione, le condizioni della sua Chiesa, il patriarca melchita Gregorio Youssef(13) preparò anche delle note relative allo stato della Chiesa Ortodossa, all'attività dei missionari

(9) Si trattò di un soggiorno di pochi mesi, dal gennaio al settembre 1893 (AAR 2 EK 176; secondo un'altra nota, 2 EK 180, solo fino ad agosto), durante i quali il Petit insegnò nell'alunnato di Fanaraki (cfr Vailhé, p. 15). Su di esso cfr *Missions de l'Assomption en Orient. Œuvres des Pères et Œuvres des Sœurs Oblates Missionnaires. Notice illustrée*, Lyon 1924, p. 59-62.

(10) Vailhé, p. 14.

(11) *Ibidem*, p. 16-18.

(12) I verbali delle Conferenze, insieme ad altro importante materiale documentario relativo all'attività orientale di Leone XIII, sono stati pubblicati in un'edizione a tiratura molto limitata per uso interno della Curia Romana: *Verbali delle Conferenze patriarcali sullo stato delle Chiese Orientali e delle adunanze della Commissione cardinalizia per promuovere la riunione delle Chiese dissidenti, tenute alla presenza del S.P. Leone XIII (1894-1902) con note illustrative e appendice di documenti*, pro manuscripto, Tipografia Poliglotta Vaticana 1945. Il volume fu preparato da Cirillo Korolevskij che è autore delle numerose note e digressioni. Su questo momento importante del pontificato leoniano, piuttosto che il vecchio ed impreciso lavoro di R. Esposito, *Leone XIII e l'Oriente Cristiano*, Roma 1961, che non ha esaminato direttamente i *Verbali*, cfr. C. Soetens, *Le Congrès Eucharistique international de Jérusalem (1893) dans le cadre de la politique orientale du pape Léon XIII* (= Recueil de travaux d'histoire et de philologie, 6ème série, fasc. 12), Louvain 1977, e, soprattutto, J. Hajjar, *Le Vatican — La France et le catholicisme oriental (1878-1914) Diplomatie et histoire de l'Église*, Paris 1979, p. 51-79.

(13) Su Gregorio Youssef (1823-1897) cfr i due lavori citati di Soetens e Hajjar, *ad indicem*.

europei dei quali criticò i metodi 'latinizzanti', ed a alcuni provvedimenti da lui ritenuti necessari per «ottenere la tanto desiderata Unione, e conciliare (...) la fiducia delle Chiese dissidenti»([14]).

Il primo di tali provvedimenti, di particolare interesse per il nostro tema, riguardava la «creazione di una Commissione o vera Congregazione assolutamente indipendente da Propaganda», presieduta dallo stesso Pontefice, e «composta di Eminentissimi Cardinali che abbiano conoscenza delle cose dell'Oriente, favorevoli all'Unione colla conservazione dei riti e privilegi»([15]). Leone XIII non rimase indifferente alla proposta dell'anziano patriarca di Antiochia ed annunciò, durante l'adunanza dell'8 novembre 1894, la sua intenzione di creare effettivamente una commissione permanente con il compito di «ricondurre le Chiese di Oriente, rialzarne il prestigio e riunire i dissidenti»([16]). La Commissione che avrebbe ricevuto esistenza ufficiale con il Motu proprio *Optatissimae* del 19 marzo 1895([17]), co-

([14]) *Verbali* cit. p. 23.

([15]) *Ibidem*, p. 23-24. Fino al 1917 le Chiese cattoliche d'Oriente dipendevano dalla *sezione per gli affari di rito orientale* della Congregazione de Propaganda Fide, istituita nel 1862 da Pio IX (cfr C. Capros, *Origine e sviluppo della S. Congregazione Orientale*, in *La Sacra Congregazione per le Chiese Orientali nel cinquantesimo della fondazione* 1917-1967, Roma 1969, p. 27-64, e G. Martina, *Pio IX (1851-1866)*, Roma 1986, p. 359-372. Il primo che, con ogni probabilità, suggerì a Leone XIII di trasformare la sezione orientale di Propaganda in un dicastero autonomo, fu il cardinale Langénieux, legato papale al Congresso Eucaristico di Gerusalemme, nella sua relazione segreta (Lourdes, 2 luglio 1893), stampata nei *Verbali* (p. 319-342) e pubblicata parzialmente da Hajjar, *Le Vatican* [cit. nella nota 12], p. 534-547. Il cardinale scriveva infatti: «[...] un désir plus généralement et plus fortement exprimé, dont la réalisation rehausserait considérablement les Églises orientales à leurs propres yeux et surtout aux yeux des dissidents, ce serait de voir la pensée qui a déterminé le Pape Pie IX, en 1862, à scinder la Congrégation de la Propagande en faveur des rites orientaux, complétée par la transformation de cette section spéciale de la Propagande en une Congrégation particulière chargée de ces mêmes rites sous le nom de *Sacra Congregatio de fovenda Unione* et qui pourrait compter parmi ses membres des Orientaux.

De fait l'Orient, qui est chrétien, qui a gardé sa foi, se voit avec peine presque assimilé aux nations païennes, puisqu'il relève de la même Congrégation dont le but principal est la propagation de la foi parmi les infidèles» (*Verbali*, p. 334; Hajjar, p. 546). Questo passo della relazione di Langénieux verrà poi citato dal p. Antoine Delpuch nel suo fondamentale votum del 19 marzo 1917 (cfr. *infra*, p. 290).

([16]) Cfr *Verbali* cit., p. 51.

([17]) Cfr *Acta Sanctae Sedis* 28, fasc. 330, p. 323-324. R. Esposito (*Leone*

minciò di fatto a funzionare fin dal 28 novembre 1894 e fu inizialmente composta dai cardinali Rampolla, Langénieux, Ledóchowski, Vincenzo Vannutelli e Galimberti([18]). L'ultima seduta ebbe luogo il 20 luglio 1902, un anno esatto prima della scomparsa del grande Pontefice([19]).

Più volte, nel corso dei lavori della Commissione, il papa manifestò il suo vivo interesse circa l'opportunità di creare in Oriente degli istituti per la formazione del clero. Abbandonato il progetto di fondare un collegio ad Atene per evitare le prevedibili reazioni della gerarchia ortodossa ellenica([20]), Costantinopoli sembrava presentare le condizioni più favorevoli per divenire la sede di un seminario orientale e per accogliere anche un centro, ad alto livello, per lo studio della letteratura greca e bizantina([21]). Anche il disegno di creare queste istituzioni nella capitale dell'Impero Ottomano non ebbe però miglior fortuna malgrado fosse stata presa in seria considerazione l'idea di rilevare il collegio dei Gesuiti di Santa Pulcheria e si fosse esaminata la possibilità di affidarlo, per i nuovi scopi, all'ordine benedettino([22]).

XIII [cit. nella nota 12], p. 403 nota 55), parla di «leggera confusione» a proposito dell'affermazione che si legge nel Gatti-Korolevskij (*I Riti e le Chiese Orientali I. Il rito bizantino e le Chiese bizantine*, Genova 1942, p. 582) i quali attribuiscono a tale Commissione cardinalizia «l'elaborazione definitiva» (e non già la *preparazione*, come scrive l'Esposito) dell'*Orientalium dignitas.* In realtà la confusione è solo quella in cui cade il poligrafo paolino che non ha compreso che la Commissione creata il 19 marzo 1895 era allora formata dai medesimi porporati che avevano preso parte alle Conferenze Patriarcali (cfr *Verbali*, p. 51 e 56).

([18]) *Verbali*, p. 56. Ne fecero parte in seguito anche i cardinali Mazzella, Granniello, Segna, Ferrata, Satolli, Vaughan, D. Jacobini, Vives y Tutó.

([19]) *Ibidem*, p. 290-299.

([20]) *Ibidem*, p. 77-78. Fu solo nel 1901 che sarebbe stato annesso al liceo leoniano fondato nel 1888 dall'arcivescovo latino di Atene, Giovanni Marangò, un seminario minore destinato ad allievi di entrambi i riti, ma di fatto frequentato soltanto dai latini (cfr *Verbali*, p. 59, nota 2 (dove però la fondazione è erroneamente attribuita a mons. Zaffino); p. 291, nota 3).

([21]) Il papa aveva pensato inizialmente (*Verbali*, p. 35) soltanto alla creazione a Costantinopoli di un seminario analogo a quello di Sant'Anna di Gerusalemme che era diretto dai Padri Bianchi. Fu il cardinale Rampolla a proporre, nella seduta del 5 dicembre 1894, la fondazione di una «scuola di letteratura greca», idea subito condivisa dal card. Galimberti (*Verbali*, p. 66; 68).

([22]) Nell'adunanza del 9 gennaio 1895 Rampolla precisò la sua proposta

Non i Benedettini però, ma gli Assunzionisti dovevano realizzare, in certa misura, i desideri di Leone XIII, con le loro iniziative sulle rive del Bosforo. Presenti fin dal 1863 nelle regioni balcaniche(23) dove avevano successivamente creato le missioni di Filippopoli (l'odierna Plovdiv), di Adrianopoli e di Yamboli, i religiosi dell'Assunzione si erano insediati nella capitale turca nel 1882, fon-

---

che era quella di «aprire un Istituto di filologia greca, dando ad esso un titolo pontificio e dipendente totalmente e direttamente da Sua Santità, anche per la nomina dei professori; ed ammettere in esso eziandio gli interni» (*Verbali*, p. 80). Il progetto del Segretario di Stato, gradito da Leone XIII e dagli altri cardinali, non trovò però unanimi i componenti della Commissione sulla scelta dell'ordine religioso a cui affidare l'istituto. Rampolla pensava ai Basiliani che però non avevano, come egli stesso riconosceva, personale sufficiente (*Verbali*, p. 80), Vincenzo Vannutelli propendeva per gli Assunzionisti (*ibidem*, p. 81), Galimberti invece per i Benedettini (*ibidem*). Il pontefice inclinò per quest'ultima soluzione, propose come eventuale sede dell'istituzione progettata il collegio di Santa Pulcheria e stabilì che si prendesse contatto con l'abbazia tedesca di Beuron «per avere Benedettini dotti nel greco idioma» (*ibidem*, p. 80-82). L'ambizioso disegno sembrava dunque avviato sulla strada della realizzazione, data la disponibilità dei Gesuiti a trattare la cessione del loro collegio di Costantinopoli dove era stato inviato un Benedettino a prendere visione dei locali (*ibidem*, p. 127). Una contro-proposta del patriarca armeno-cattolico Azarian doveva però rimettere tutto in discussione. Azarian, infatti, non riteneva che Santa Pulcheria potesse «servire allo scopo desiderato dal Santo Padre», ma suggeriva piuttosto di creare nella capitale ottomana un vescovado greco-cattolico, con una chiesa, una sala di conferenze ed, eventualmente, un giornale «come organo dell'Unione». Secondo il patriarca cattolico di Cilicia tutto ciò sarebbe divenuto un «centro per la felice Unione, potendo esso servire come intermediario fra il Patriarca del Fanar e la Santa Sede» (*ibidem*, p. 126-127). Leone XIII, udito il parere del card. Ledóchowski, prefetto di Propaganda, e quello del Galimberti, pensò allora di fare di Santa Pulcheria un semplice liceo (*ibidem*, p. 130) ma le difficoltà organizzative avanzate in seguito dal primate benedettino De Hemptinne che aveva tra l'altro presentato un preventivo di spesa di un milione e centomila franchi arenarono definitivamente il progetto (*ibidem*, p. 169-170). Un'altra proposta, relativa alla fondazione di un «Institut de littérature chrétienne et de patrologie grecque» era stata avanzata anche dal p. E. Bailly, allora procuratore generale degli Agostiniani dell'Assunzione, che pensava a un centro sul modello dell'École Biblique di Gerusalemme, da affidare ugualmente ai Domenicani (*Verbali* p. 664-670, nota del 3 febbraio 1895).

(23) Sull'origine e lo spirito dell'attività degli Assunzionisti in Oriente cfr le pagine ben documentate di SOETENS, *Le Congrès* [cit. nella nota 12], p. 133-174.

dando la residenza di Koum-Kapou([24]). Dal 1884 al 1895 questa residenza fu sede di un seminario minore orientale con allievi di diverso rito ed origine([25]). Nel 1895 tale istituto venne riservato ai soli seminaristi greci, reclutati perlopiù tra la popolazione a maggioranza cattolica delle isole greche di Syra e Tinos([26]). Nello stesso anno gli Assunzionisti ottenevano sulla riva asiatica la parrocchia di Kadıköy (l'antica Calcedonia), affidata alla loro Congregazione dallo stesso Leone XIII([27]). Ben presto alle diverse opere parrocchiali venne ad aggiungersi un «Grand Séminaire» di rito orientale con una trentina di alunni e, soprattutto, una «maison d'études» che fu essenzialmente opera del p. Louis Petit giunto a Kadıköy dalla Francia durante il 1895([28]).

([24]) Cfr *Missions de l'Assomption* [cit. nella nota 9], p. 49-56.

([25]) *Ibidem*, p. 52.

([26]) *Ibidem*, p. 52-53; *Verbali*, p. 673.

([27]) La prima pietra della parrocchia, intitolata a S. Eufemia, era stata posta nel 1859 per opera di un prete di origine genovese, l'abate De Negri, inviato sul posto l'anno precedente da Mons. Brunoni, vicario apostolico di Costantinopoli. Sul territorio della parrocchia intorno a cui si stringeva una colonia cattolica abbastanza numerosa, sorsero in seguito vari istituti religiosi (Fratelli delle Scuole Cristiane e Dame di Sion). Nell'aprile del 1863 il p. d'Alzon, fondatore degli Assunzionisti, aveva visitato il luogo e predetto — secondo la biografia del Vailhé — che la sua congregazione vi si sarebbe un giorno stabilita (cfr S. Vailhé, *Vie du P. Emmanuel d'Alzon* cit. da D. Stiernon, *Lo studio dell'Oriente cristiano sul piano scientifico e pastorale, Seminarium* XXVII nova series 15 n. 2 (1975) p. 356. In effetti i religiosi dell'Assunzione chiesero alla Propaganda fin dal 1886 di rilevare la parrocchia, ottenendo però un rifiuto, sia perché S. Eufemia era a quel tempo una delle due sole parrocchie del Vicariato apostolico di Costantinopoli, sia perché il dicastero romano preferiva non estendere la loro presenza sulla riva asiatica a causa di lagnanze contro la loro politica latinizzante (*Verbali*, p. 78-79). Solo nel 1895, quindi, in seguito all'impressione favorevole destata nel papa da un rapporto sulla loro attività in Oriente, gli Assunzionisti ottennero la parrocchia di Kadıköy (*Verbali*, p. 128-129; *Missions de l'Assomption*, cit. p. 65-66).

([28]) Sul seminario di Kadiköy cfr *ibidem*, p. 75-77. Nel marzo 1897, secondo un *Rapport présenté à Sa Saintété Léon XIII sur les œuvres des Augustins de l'Assomption en Orient* dal p. generale Picard (*Verbali*, p. 670-695), il seminario contava ventisette studenti (p. 677). La documentazione non permette di chiarire le ragioni della scelta di Petit come superiore della residenza di Kadıköy, che va forse attribuita ai risultati soddisfacenti ottenuti durante la sua prima missione nel 1893 (cfr *supra*, p. 260 e nota 9). Il futuro arcivescovo giunse a Costantinopoli nel settembre 1895 (AAR 2 EK 176).

Tre anni più tardi, in una nota firmata da lui stesso e destinata ad un imprecisato funzionario francese, Petit rievocava le circostanze e gli obiettivi della nuova fondazione.

«D'autres, et des mieux organisés [...] — scriveva — ont établi depuis peu, à Constantinople, de puissants instituts archéologiques(29), autour desquels se groupent insensiblement toutes les bonnes volontés individuelles, que leur isolement même frapperait d'impuissance. On a créé des musées et des bibliothèques, où, sous le couvert d'une hospitalité parfois très généreuse, l'influence étrangère pénètre graduellement dans les esprits; aussi celle de notre pays décline-t-elle avec une effrayante rapidité. D'un autre côté, les populations chrétiennes de l'empire ottoman s'agitent de toutes parts: elles prennent de plus en plus conscience d'elles-mêmes, de leur passé, de leurs origines, et essaient de renouer leurs traditions, dont le fil a été brusquement coupé, il y a quelques siècles, par l'épée du conquérant. Rien n'est intéressant comme d'assister à ce réveil des peuples; mais au lieu de se borner au rôle de spectateur indifférent ou blasé, ne serait-il pas préférable de contribuer soi-même à ce travail de réorganisation, et de prêter à ces populations, avec nos sentiments de sympathie, l'universelle publicité de notre langue, l'appui de notre plume, le souverain intérêt de l'opinion française? Enfin, en dehors même de toute idée d'influence politique, intellectuelle, ou religieuse, n'y a-t-il pas lieu, au moment où les études byzantines reprennent faveur, d'en explorer le vaste domaine à Byzance même et dans les régions voisines?

Telles sont [...] les diverses pensées qui ont présidé à la fondation de notre modeste école. Établis en Orient depuis bon nombre d'années, possédant déjà des centres de missions sur divers points de la Turquie d'Europe et de la Turquie d'Asie [...] et comptant bien en créer d'autres très prochainement, nous avons estimé que, tout en poursuivant, par l'enseignement primaire et secondaire, et par le ministère sacerdotal, notre œuvre de missionnaires, nous pouvions, du même coup, travailler utilement pour la science. C'est pour atteindre ce dernier but que nous avons ouvert, dans notre Séminaire de Cadi-Keuy, au-dessus des classes ordinaires, des cours spéciaux, dont les membres se consacrent exclusivement aux études byzantines. Une fois en possession de connaissances générales suffisantes, ces membres pourront sans doute — c'est du moins notre espoir — entreprendre quelques modestes expéditions scientifiques, en divers endroits, par la présence de nos missionnaires»(30).

(29) Evidente allusione al Sillogo letterario greco ed all'Istituto archeologico russo. Ai due istituti si fa cenno anche nel citato *rapport* del p. Picard (*Verbali*, p. 679).

(30) AAR 2 DC 167, 1 maggio 1898, copia con firma autografa.

Erudito e filologo di razza, animato da un'autentica ed inalterabile passione per lo studio della civiltà bizantina, in grado di sopportare un ritmo di lavoro veramente estenuante, Petit si consacrò con tutte le sue energie alla ricerca scientifica([31]). Espressione significativa della vivacità intellettuale della scuola di Kadıköy (nella quale, accanto al Petit, si trovavano studiosi del livello di J. Pargoire, S. Rabois-Bousquet, S. Vaihlé, M. Jugie, A. Palmieri)([32]) fu la rivista *Échos d'Orient* che cominciò la sua pubblicazione nell'ottobre 1897([33]). Contemporaneamente andava formandosi, grazie agli sforzi di Petit, l'importante biblioteca specializzata che, scampata fortunatamente a distruzioni e confische, finì per essere trasferita a Bucarest e di là a Parigi([34]).

Malgrado queste importanti realizzazioni ed una intensa attività scientifica personale che lo mise rapidamente in contatto con la maggior parte dei cultori di studi bizantini del tempo, il Petit non sarebbe rimasto a Costantinopoli così a lungo come forse aveva sperato, né il centro di Kadıköy avrebbe acquistato i mezzi e le strutture che l'*équipe* dei dotti religiosi mostrò, in varie occasioni, di desiderare sia dai superiori della Congregazione, sia dal governo francese. Nel 1899 era il p. Jules Pargoire che, in un rapporto al p. generale Picard([35]), dopo aver illustrato il crescente prestigio scientifico di cui godevano gli *Échos d'Orient* anche nell'ambiente greco e russo([36]) e la loro grande utilità ai fini della missione, chiedeva alcu-

([31]) Va notato che la formazione scientifica di Petit fu essenzialmente il risultato della sua opera assidua di autodidatta e di bibliofilo instancabile. «Il devint savant — noterà poi il Laurent — par necessité de tempérament, par besoin d'appliquer à une matière neuve et prégnante l'esprit critique qui l'oppressait. Il débuta ainsi sans parrainage, sans livres et sans programme, mais non sans exemples ni stimulants. Deux institutions, alors prospères, le Syllogue littéraire grec et plus particulièrement le Syllogue littéraire russe du grand Uspensky lui montrèrent la voie [...] (LAURENT, *L'œuvre scientifique* [cit. nella nota 3], p. VII).

([32]) Su di loro cfr. D. STIERNON, *Lo studio* [cit. nella nota 27], p. 358-359, con riferimenti bibliografici.

([33]) Cfr R. JANIN, *Échos d'Orient*, in *Catholicisme* III (Paris 1952), col. 1253-1254.

([34]) Cfr V. GRUMEL, *Institut français d'études byzantines*, in *Catholicisme* V (Paris 1962) col. 1737-1738; STIERNON, *Lo studio* cit., p. 359-361.

([35]) AAR 2 DC 169-170. Il rapporto, non datato, risalirebbe secondo una nota dattiloscritta del Vailhé, alla prima metà di ottobre del 1899.

([36]) «Les articles parus dans les Échos depuis cinq mois nous ont donné

ni provvedimenti per una maggiore diffusione della rivista i cui redattori avrebbero potenziato l'opera della scuola in modo che questa divenisse «un centre d'études pour la Mission toute entière, un arsenal qui puisse fournir à tout le monde les armes de la controverse nécessaire au bon combat»(37).

L'8 settembre 1909, circa un anno dopo la partenza di Petit da Costantinopoli, era la volta del p. Jugie di presentare, dopo una riunione del corpo insegnante di Kadıköy, un più ampio *Projet de fondation d'un Institut ecclésiastique d'études byzantinoslaves*(38). Jugie cominciava col ricordare che la creazione a Costantinopoli di una «maison d'études ecclésiastiques» risaliva ad un'idea del p. d'Alzon nel lontano 1863(39). Il desiderio del Fondatore, scriveva Jugie, si era in parte già realizzato:

> «Le séminaire qu'il rêvait existe déjà depuis plusieurs années, mais le moment semble venu de donner une plus grande ampleur à ces paroles. Pour la complète destruction du schisme sur le terrain intellectuel un simple séminaire ne saurait suffire. Le clergé oriental uni a besoin d'une élite pour mener le bon combat contre les sophismes derrière lesquels le schisme continue de s'abriter. Il faut saper par la base ce mur de séparation déjà branlant pour planter sur ses ruines le drapeau de la vérité intégrale»(40).

L'attività di studio e di ricerca in funzione di una maggiore conoscenza del patrimonio spirituale e culturale delle Chiese d'Orien-

---

l'occasion d'entrer en relations avec presque tous les hommes de lettres grecs et russes de Constantinople et avec quelques-uns du dehors. A l'heure actuelle, deux rivaux, Mr Ouspensky, directeur de l'Institut russe, et Mr Gedéon, le plus savant sans contredit des byzantinistes grecs, ne cessent de nous supplier chacun de leur côté de collaborer avec eux. Des pareilles relations ont un double résultat au point de vue de l'apostolat direct et pratique. D'une part elles nous révèlent la valeur des uns et des autres, nous instruisent sur des points de doctrine ou des pratiques que nous ne pourrions apprendre ailleurs, et donnent lieu à des confidences pleines d'intérêt sur les hommes et les choses de l'orthodoxie. D'autre part elles forcent les schismatiques à estimer nos missionnaires».

(37) A questo proposito il Pargoire accennava alla biblioteca, affermando che se il p. Petit avesse potuto continuare la sua attività in Oriente, «les religieux des générations nouvelles trouveront dans la bibliothèque de Cadi-Keui les meilleurs instruments de travail qui se puissent imaginer».

(38) AAR 2 DC 175, originale autografo. Sul p. Jugie cfr. D. STIERNON s.v. in *Catholicisme* VI (Paris 1967) col. 1190-1193.

(39) Allusione alla visita fatta dal p. d'Alzon a Kadıköy (cfr. nota 27).

(40) AAR 2 DC 175.

te si era già rivelato il mezzo più efficace — pensava Jugie — per guadagnare la simpatia e l'interesse delle classi colte, essendo quelle popolari più difficilmente raggiungibili. Era dunque arrivato il momento di

> «exercer cette maîtrise scientifique non plus seulement par la plume mais aussi par la parole vivante. Les changements sociaux et politiques survenus dans ces dernières années dans les deux grands pays schismatiques, la Russie et la Turquie semblent être comme des invitations de la Providence à faire briller d'un nouvel éclat sur l'Orient le flambeau de la science catholique»([41]).

L'erudito religioso riteneva inoltre che la sua Congregazione avesse acquisito un diritto di priorità nei confronti di questo genere di apostolato:

> «[...] parmi les Ordres religieux qui travaillent au bien général de l'Église, c'est à l'Assomption qu'il appartient de droit d'entreprendre une œuvre pareille. N'est-ce pas elle qui, à la voix de Pie IX et de Léon XIII, sans calculer avec les difficultés et les impossibilités humaines, avec un désintéressement poussé jusqu'à l'exagération, a fourni les œuvres de la première heure non seulement dans le domaine de l'apostolat direct mais aussi dans le champ des études orientales? Ces ouvriers sont d'ailleurs à l'heure présente, tout le monde le reconnaît, les plus capables de mener à bien l'entreprise dont il s'agit. Or que va-t-il arriver, si *dans le plus bref délai*([42]), notre Congrégation ne prend en main une œuvre que tout semble lui destiner? Il va arriver immanquablement que d'autres vont prendre notre place. Déjà en 1899, le P. Lagrange, découragé sans doute par l'insuccès de son Institut biblique de Jérusalem, tenta de créer à Constantinople où nous étions déjà, l'Institut byzantin que nous désirons fonder. On a prêté, en ces dernières années, le même projet aux Bénédictins du Collège Saint-Athanase et tout permet de supposer que, loin de l'avoir abandonné, ils guettent le moment favorable pour le lancer dans le public. Il est de la dernière importance que nous ne nous laissions pas devancer. De là la nécessité de nous décider au plus vite.
>
> Les divers groupes Slaves catholiques d'Autriche-Hongrie commencent à s'intéresser sérieusement au retour à l'unité catholique de leurs frères schismatiques. Il y a chez eux en ce moment un immense besoin d'explorer cet Orient Orthodoxe qu'ils ont voulu ignorer jusqu'ici, malgré le voisinage des frontières, malgré même la cohabitation journalière. Ce besoin, nous l'avons saisi sur le vif au dernier Congrès de Vélherad([43]). C'est même l'un des Congressistes, le Docteur Grivec, qui

([41]) *Ibidem.*
([42]) Sottolineato nell'originale.
([43]) Sui congressi di Velherad cfr. G. OLŠR, *sub voce* in *Enciclopedia Cat-*

nous a suggéré l'idée d'établir des cours spéciaux sur les questions orientales, en nous demandant si des prêtres, ayant déjà terminé leurs cours de séminaire, ne pourraient pas venir étudier chez nous les spécialités relatives à l'Orient Chrétien gréco-slave. Le même a conçu le projet un peu utopique d'organiser à Vélherad des cours de vacances sur les choses byzantino-slaves pour les séminaristes Slovènes, Tchèques, Ruthènes et autres. Ces cours seraient donnés par des spécialistes de divers pays. Or, au lieu de ces leçons de vacances, qui ne dureraient que quelques jours, qui ne pourraient être que des aperçus élémentaires, pourquoi ne pas offrir à ces Slaves des cours réguliers sur les matières en question? Si nous ne répondons pas à leurs désirs, les Jésuites sont là qui lentement préparent quelques sujets pour un Institut dont Vélehrad, où ils sont déjà établis, sera le centre tout désigné. Ne serait-il pas un peu humiliant pour les ouvriers de la première heure qui (on peut le dire sans vantardise, et nous l'avons constaté au Congrès de Vélehrad) sont présentement les mieux préparés à donner l'enseignement dont il s'agit, ne serait-il pas, dis-je, humiliant pour nous de nous voir devancés par d'autres, tard venus qui entreraient dans nos labeurs, le feraient valoir à leur profit et nous pilleraient consciencieusement sans peut-être même nous citer, comme on commence déjà à le faire?» (44).

Per tutto questo complesso di motivi il *Projet* del p. Jugie e dei suoi dotti colleghi proponeva praticamente di riorganizzare il centro di Kadıköy, consentendo la frequenza dei corsi ad ecclesiastici e laici esterni alla Congregazione. Gli allievi, a loro avviso, non sarebbero mancati ed avrebbero potuto essere reclutati nelle eparchie unite d'Ucraina, di Transilvania e anche nell'ambiente occidentale, in Francia e Germania (45). Quanto ai professori erano già disponibili i

---

tolica XII (Città del Vaticano 1954) col. 1168-1169; HAJJAR, *Le Vatican* [cit. nella nota 12], p. 340-345.

(44) AAR 2 DC 175.

(45) «D'après ce qui a été dit plus haut, on peut espérer que les pays slaves d'Autriche nous fourniront quelques recrues. Les Ruthènes qui constituent le groupe oriental uni le plus nombreux, mais qui, jusqu'à ces dernières années, ne brillaient pas par la science sacrée, commencent à secouer leur paresse intellectuelle sous l'intelligente et active impulsion du métropolite de Lemberg, Mgr Cheptitski [*sic*] dont les congressistes de Vélherad [*sic*] ont admiré la simplicité, le tact, le zèle éclairé et qui a manifesté une vive sympathie pour nos œuvres d'Orient. Nul doute que ce prélat, qui a déjà envoyé plusieurs de ses clercs dans les universités catholiques d'Autriche et d'Allemagne, ne réserve quelques sujets d'élite pour notre Institut. Nous avons des chances d'attirer quelques Roumains du groupe uni de Transylvanie et aussi du royaume roumain. Il ne semble pas téméraire de compter sur un petit

redattori degli *Échos d'Orient* e il corpo docente del seminario leonino. I corsi offerti dal nuovo istituto (al quale si sarebbe potuto concedere il diritto di conferire gradi accademici) sarebbero stati articolati in tre facoltà: teologia, storia, e lettere; la durata prevista era di due anni e la lingua dell'insegnamento di preferenza il francese(46). Jugie proponeva ancora di collocare l'istituto sotto il patronato di S. Giovanni Crisostomo «le saint le plus idéal et le plus apostolique qu'on puisse trouver, la Bouche d'or qui a proclamé en termes si clairs et si magnifiques la primauté de Rome», e di apportare alcune modifiche agli *Échos d'Orient* in maniera da rendere evidente che la

---

nombre de recrues de France et d'Allemagne, si nous avons soin de faire une propagande sérieuse. Le clergé canadien, justement préoccupé du sort religieux des milliers de Slaves, que l'immigration lui envoie chaque année, écoeuré de la mauvaise impression que produit le clergé ruthène marié en un pays où les Protestants abondent, a déjà commencé de constituer un petit groupe de prêtres de rite oriental soumis au célibat. Il y a, paraît-il, à l'heure actuelle plus de 500 000 Slaves catholiques au Canada, qui serait pour le schisme une proie facile, si le clergé canadien manquait à sa tâche. Mgr Langevin nous confiait ses préoccupations à ce sujet, à l'un des dernières pèlerinages de Jérusalem, et l'admiration qu'il manifesta pour les *Échos d'Orient* et nos études orientales nous permet de supposer que notre institut aura toutes ses sympathies ainsi que celle de ses collègues qui pourraient être amenés à nous envoyer quelques élèves».

(46) Secondo il progetto di Jugie la facoltà di teologia avrebbe offerto cinque insegnamenti: teologia «apologético-polémique sur les points controversés entre les deux Églises», professato dal medesimo Jugie; diritto canonico orientale (docenti Bertrand e Souarn); liturgia (Salaville); patristica greca (Vanderstuyf); storia della teologia bizantina e russa (Jugie e Salaville). Quattro invece i corsi della facoltà di storia: storia della chiesa bizantina e della chiesa greca dopo il 1453 (Vailhé); storia delle chiese slave ed in particolare della chiesa russa (Baurain); «storia profana di Bisanzio» (Vailhé); archeologia ed arte bizantina (Rabois-Bousquet). Era stato preso in considerazione anche un corso di «storia profana» della Russia ma l'idea venne quasi subito abbandonata. La facoltà di lettere, infine, avrebbe comportato due corsi di storia della letteratura bizantina e neo-greca (affidati a Montmasson, Xanthopoulos, Rabois-Bousquet), un corso di greco moderno ed uno di slavo. Alla fine del suo prospetto di programmi e di insegnanti, Jugie faceva un discreto accenno all'opportunità di un ritorno di Petit a Kadıköy: «Le R. P. Louis Petit n'est pas nommé dans la liste des professeurs mais il va sans dire que si ses multiples entreprises lui permettaient de se mettre de nouveau à notre tête, il pourrait choisir telle chaire qu'il lui plairait. Le cours de Droit Canon Oriental en particulier ne saurait trouver un meilleur titulaire que lui».

rivista estendeva il suo campo d'azione all'intero mondo orientale, greco e slavo(47).

Le richieste degli Assunzionisti di Kadıköy, sinceramente zelanti per la causa dell'unione delle Chiese, ma troppo ingenuamente fiduciosi in un prossimo trionfo della scienza cattolica sugli «errori» dell'Ortodossia e troppo umanamente preoccupati di essere i primi a coglierne gli sperati allori(48), non dovettero però trovare una calda

(47) «On pourra à l'occasion de la fondation de l'Institut byzantinoslave, faire subir à notre revue des *Échos d'Orient* certaines modifications qui semblent s'imposer tant pour le fond que par la forme extérieure, le prix d'abonnement etc. On a lancé récemment un prospectus annonçant la fondation à Rome d'une *Revue des Églises byzantines* dont le programme se confond en réalité avec le nôtre. Ce prospectus, rédigé par M. l'Abbé Charon, tendrait à faire croire que nous ne nous occupons guère que des Grecs et que le monde slave est pour nous presque un inconnu. Il sera bon de faire disparaître cette erreur intéressée, à l'occasion de la fondation de l'Institut». Il progetto di rivista di Charon (ossia Cirillo Korolevskij) non andò però in porto se non molto più tardi, con la pubblicazione (peraltro di brevissima durata) di *Stoudion.*

(48) Cirillo Korolevskij che all'epoca del progetto del P. Jugie aveva da poco lasciato il Patriarcato melchita di Antiochia per stabilirsi a Roma, e che aveva seriamente pensato ad entrare nella congregazione del p. d'Alzon o almeno ad aderirvi come ausiliario, ha lasciato nelle sue memorie in parte inedite una equilibrata valutazione dell'apostolato assunzionista in ambito orientale: «En Orient beaucoup de zèle, une activité débordante, le respect du rite oriental à une époque où tous les missionnaires, sauf les Pères Blancs d'Alger, confinés dans leur séminaire melkite de Sainte-Anne de Jérusalem, latinisaient à qui mieux mieux, une grande compétence scientifique qui trouvait son expression particulièrement dans les *Échos d'Orient* (...) et dans l'entreprise gigantesque de la continuation de l'*Amplissima Conciliorum collectio* de Mansi. Tout cela était excellent, mais il y avait aussi quelques ombres. Les Assomptionnistes étaient des pionniers, appelés à renverser les vieilles barrières et à imposer des méthodes nouvelles, mais ils avaient les défauts des pionniers et se ressentaient des origines méridionales et batailleuses de leur Congrégation. De plus ils étaient presque tous Français, et si du Français ils avaient l'ardeur et le zèle, ils en possédaient aussi l'esprit outrancier, volontiers caustique, ne résistant pas au plaisir de dire un bon mot et surtout de le répandre aux quatre vents de la presse. Si le ton et les expressions des journaux grecs de Constantinople lorsque ils parlaient des catholiques étaient souvent ignobles et trahissaient outre une suffisance et une morgue insupportables que la langue italienne exprime très bien par les mots de *boria greca* [*il periodo rimane incompleto nell'originale*], ce qui sortait de la plume féconde de tel et de tel rédacteur des *Échos d'Orient* sur le compte du nid d'intrigues, de basses compétitions et de fanatisme chauvin qu'était le

accoglienza da parte dei superiori della Congregazione. Tanto è vero che, qualche anno dopo, il p. Salaville si volgeva piuttosto verso il governo francese, inviando al Bompard, ambasciatore a Costantinopoli(49), un nuovo *rapport* che riprendeva largamente le considerazioni fatte da Petit nel 1898, illustrava l'opera culturale dell'Assunzione in Oriente ed i vari lavori progettati (tra cui il rifacimento dell'*Oriens Christianus* di Le Quien e della *Constantinopolis Christiana* del Du Cange) e finiva col chiedere una «sérieuse subvention pécuniaire» per la biblioteca(50).

Alla precarietà della situazione in cui si trovava il centro di Kadıköy e soprattutto al fallimento del suo disegno di trasferire l'istituto dalla riva asiatica del Bosforo a quella europea, nel quartiere di Pera, va certamente attribuita la decisione presa da Petit nel 1908 di lasciare Costantinopoli per Roma dove avrebbe soggiornato circa quattro anni(51). Cessata la sua collaborazione agli *Échos d'Orient*, liberatosi da impegni di altro genere, il Petit si dedicò

Phanar, leur rendait bien la pareille, mais cela était dit d'une manière très spirituelle, entraînait immédiatement le rire et surtout était lu partout. Reste à savoir si la propagation des idées d'Union y trouvait son compte [...] Un autre défaut de l'action des Assomptionnistes en Orient, outre celui alors général chez presque tous les Français de ne rien concevoir sans la préoccupation de l'influence politique de leur patrie, était l'exclusivisme. Ils voulaient bien s'occuper des Grecs, tout en se gaussant d'eux dans l'intimité et en taquinant d'une manière mesquine leurs propres confrères passés au rite [...] mais ils entendaient bien que tout l'apostolat grec devait être réservé à leur Congrégation» (*Kniga bytja moego*, II/1, p. 76-78). Sull'autobiografia di Korolevskij cfr la premessa di A. Raes all'edizione della parte relativa alla fondazione dell'Istituto Orientale (*La fondation*, p. 5-6). Sull'opera degli Assunzionisti in Oriente cfr anche HAJJAR, *Le Vatican* [cit. nella nota 12], p. 253-254.

(49) Sull'ambasciatore Bompard cfr HAJJAR, *Le Vatican, ad indicem*.

(50) AAR 2 DC 178: «Rapport sur les études byzantines de Cadi-Keuy et l'œuvre des 'Échos d'Orient' présenté à S. E. M. Bompard, Ambassadeur de France à Constantinople, le 23 avril 1913» (copia con firma autografa del Salaville). Se è esatta l'affermazione che si legge in una nota successiva (2 DC 179, cfr nota 143), il governo francese, malgrado le ripetute sollecitazioni. non accordò mai i contributi richiesti.

(51) Cfr VAILHÉ, p. 86-87. Lo stesso Petit avrebbe più tardi ricordato i motivi della sua partenza in una lettera a Baudouy a cui raccontava di aver trovato come pretesto per lasciare Kadiköy quello di «courir après les manuscrits» (AAR 2 DO 121, Atene 8 luglio 1917; cfr. anche 2 DO 163 id. a id. 2 nov. 1919).

soprattutto alla preparazione dell'edizione degli atti del Concilio Vaticano I che, pronta per la stampa nel 1914, sarebbe però stata pubblicata soltanto tra il 1923 ed il 1927, a causa dello scoppio della guerra mondiale e delle conseguenti difficoltà dell'editore Welter([52]). Durante il suo soggiorno romano intensificò anche la sua collaborazione al *Dictionnaire de théologie catholique* nel quale apparvero numerosi suoi articoli, talvolta vere piccole monografie([53]). Nominato nel 1911 assistente generale della sua congregazione e, nello stesso anno, consultore del Concilio degli Armeni uniti (Roma 15 ottobre-8 dicembre 1911), Petit venne in seguito designato anche come revisore degli atti di quello melchita([54]).

La laboriosità scientifica del religioso francese, la sua indubbia competenza in materia di diritto canonico orientale, la padronanza della lingua greca, avevano attirato su di lui l'attenzione di Propaganda Fide che sulla base di informazioni favorevoli trasmesse dal p. Bailly decideva di proporlo al papa come arcivescovo latino di Atene([55]). Nominato il 4 marzo 1912, Petit venne consacrato a

([52]) *Ibidem*, p. 89.

([53]) Cfr LAURENT, *L'œuvre scientifique* [cit. nella nota 3], p. XXVI.

([54]) Il biglietto di nomina a «teologo canonista» del sinodo armeno, firmato dal segretario di Propaganda per gli «affari di rito orientale», porta la data del 14 ottobre 1911 (AAR 2 EI 144). Sul sinodo romano degli Armeni cattolici cfr HAJJAR, *Le Vatican*, p. 392-395. Su quello melchita di Ain-Traz (1909) cfr *ibidem*, p. 351-357 (per il parere di Petit sugli atti cfr. p. 258-259 e 355).

([55]) Appresa la vacanza della sede latina di Atene in seguito alla morte di Mons. Antonio Delenda (10 settembre 1911) la Propaganda si occupò di raccogliere le informazioni necessarie per la nomina del nuovo arcivescovo. Le risposte ottenute a riguardo (soprattutto quelle di mons. Michele Rivelli ex-vicario generale di Atene) dovettero rapidamente convincere il dicastero di piazza di Spagna che sarebbe stato più prudente scegliere il successore di Delenda non tra il clero cattolico di Grecia, bensì in area 'neutrale', ossia tra i membri di qualche istituto religioso (cfr ASCPF rubr. 110 (1914) ff. 311-317, Rivelli al card. Prefetto, Torino 14 e 16 settembre 1911). Furono consultati i Lazzaristi che non avevano però elementi adatti, e quindi il generale degli Agostiniani dell'Assunzione. A quest'ultimo il card. Gotti faceva scrivere il 21 dicembre 1911, pregandolo di «proporre alla Propaganda qualche sacerdote del suo Istituto, che oltre il complesso delle qualità richieste per un ufficio si' delicato e di tanta importanza» fosse «versato nella lingua greca» e conoscesse «le condizioni e i bisogni del Levante» (AAR 2 EI 43, prot. 2449). Bailly rispose il 29 dicembre proponendo per le sedi da coprire (era vacante anche quella di Corfù) i nomi di Petit, Souarn e Laurès (allora supe-

Roma (25 aprile), nella chiesa di S. Agostino, dal cardinale De Cabrières vescovo di Montpellier e grande estimatore della Congregazione fondata dal p. D'Alzon([56]). Meno di un mese dopo, il 18 maggio, il neoprelato partì da Napoli per Atene su un piroscafo delle *Messageries Maritimes*, ed arrivò al Pireo due giorni dopo. Il 21 maggio, nella centralissima cattedrale latina di S. Dionigi, mons. Petit prendeva possesso della sua sede, pronunciando tra l'altro un discorso in forbito greco moderno([57]).

---

riore del seminario di Koum-Kapou) (ASCPF rubr. 110 (1914) ff. 399-404; le minute delle tre risposte al questionario di Propaganda sono in AAR 2 EI 45-48). È interessante notare che il generale degli Assunzionisti considerava il Souarn come il più adatto per la sede di Atene, ritenendo che il Petit potesse rendere migliori servizi alla Chiesa restando a Roma e che comunque la sua esperienza lo rendesse «plus apte à occuper un siège important plutôt [...] en pays turc qu'en pays exclusivement grec» (AAR 2 EI 45). La candidatura di Petit, appoggiata dai cardinali V. Vannutelli e Lorenzelli, sembrò invece ai responsabili della Congregazione la più idonea per l'arcidiocesi di Atene. Il 27 febbraio 1912, grazie ad una indiscrezione del segretario della sezione orientale, mons. Rolleri, Petit venne informato della sua nomina (AAR 2 EK 181, «Extraits des carnets du P. Ernest Baudouy, brûlés selon ses dernières volontés»; E. LACOSTE, *Mgr Louis Petit* in *L'Assomption* [cit. nella nota 3] p. 51-52) comunicatagli ufficialmente il 18 marzo (AAR 2 EI 146, Gotti a Petit; 2 EI 18, breve di nomina). «Tout le monde — notava con compiacimento Baudouy — connaît ses mérites et on est heureux d'envoyer aux grecs un homme de cette valeur» (AAR 2 EK 181). Cfr anche VAILHÉ, p. 92-93.

(56) *Ibidem*, p. 96-97.

(57) *Ibidem*, p. 97-98. Ulteriori particolari sull'arrivo di Petit ad Atene nei ricordi di fr. Jules Pector (AAR 2 EK 171, *Notes Pector*). Il 25 maggio il nuovo arcivescovo latino informava il prefetto di Propaganda (ASCPF rubr. 110 (1914) ff. 444-445) ed il Segretario di Stato (ASV SdS rubr. 283 (1912) ff. 68-69) della presa di possesso della sua diocesi. «Presque tous les journaux — scriveva a quest'ultimo — en ont rendu compte avec des paroles excessivement flatteuses pour le discours grec que j'ai prononcé à cette occasion. Les Grecs sont toujours sensibles à l'éloge de leur petit pays. J'ai eu ce matin un assez long entretien avec M. Vénizelos, le fameux premier ministre qui a révolutionné un peu le régime. Il s'est montré très sympathique, et je suis convaincu que si Votre Éminence le jugeait opportun, il serait facile de conclure avec le gouvernement sinon un concordat, qui ne paraît pas nécessaire, du moins un accord qui ferait du Délégué du S. Siège en Grèce un personnage officiel dans le royaume avec certains avantages pour les œuvres catholiques. Du reste rien ne presse et mieux vaut réfléchir un peu plus longtemps pour n'avoir rien à regretter». Sui progetti di concordato con la Grecia cfr. *infra*, p. 276, nota 63.

Il nuovo arcivescovo cattolico giungeva nella capitale ellenica in una congiuntura politica particolarmente delicata. Dal 1910 era presidente del Consiglio il cretese Eleuterio Venizelos che aveva dato un nuovo ma contrastato impulso alla vita politica greca e varato, nel giugno 1911, la nuova costituzione. Proprio alcuni giorni dopo l'arrivo di mons. Petit, il 29 maggio 1912, la Grecia aderiva all'alleanza serbo-bulgara stipulata nel marzo precedente e veniva così a costituirsi, in funzione anti turca, la lega balcanica(58). Nell'autunno era la guerra che, dopo una serie di pesanti sconfitte ottomane, si concludeva con il trattato di Londra (30 maggio 1913) con il quale si estrometteva virtualmente la Turchia dall'Europa orientale dopo cinque secoli. Ma le ostilità riprendevano quasi immediatamente tra la Bulgaria da una parte, e la Grecia, la Serbia e quindi anche la Romania, dall'altra, a causa delle rispettive rivendicazioni sulla Macedonia. La breve ma feroce guerra che ne seguì fece divampare nell'opinione pubblica slava ed ellenica rivalità e rancori antichi che non furono senza conseguenze anche sul piano religioso(59). La posizione del capo dell'arcidiocesi latina di Atene, cattolico e per di più straniero, era senza dubbio difficile e il prelato francese, malgrado i suoi sforzi per non provocare l'ombroso nazionalismo ellenico e certe iniziative di sapore patriottico(60) da lui organizzate, non riuscì sempre

(58) Una sintesi essenziale dell'origine e delle vicende della guerra è in A. Tamborra, *L'Europa Centro-orientale nei secoli XIX-XX (1800-1920)* parte II (= Storia universale dir. da E. Pontieri, VII/IV), Milano 1973, p. 583-594, con un eccellente sussidio cartografico.

(59) Critiche erano soprattutto le relazioni (seppure era lecito definirle tali) tra il Patriarcato Ecumenico (e quindi l'Ortodossia ellenica) ed i Bulgari, colpevoli, agli occhi del Fanar, di aver dichiarato unilateralmente l'autocefalia della loro Chiesa fin dal 1870. Un sinodo greco convocato a Costantinopoli nel 1872 scomunicò pertanto la Chiesa bulgara. Nel dicembre 1913 l'esarca bulgaro residente nella metropoli bizantina venne espulso e così pure i vescovi che si trovavano nei territori passati sotto la sovranità serba e greca. Cfr Gatti-Korolevskij, *I riti e le Chiese orientali* [cit. nella nota 17], p. 354-355; R. Janin, *Bulgarie* DHGE, X (Paris 1938) col. 1169-1170.

(60) Come, per esempio, le preghiere pubbliche ordinate per l'entrata in guerra della Grecia nell'ottobre 1912. In tale occasione Petit pronunciò nella sua cattedrale «un discours des plus patriotiques» (Vailhé, p. 129). L'arcivescovo non trascurò neanche di visitare gli ospedali militari e di distribuire «des douceurs et des cigarettes aux blessés» (AAR 2 EK 171 *Notes Pector*). Ciò non gli impedì tuttavia di lasciarsi sfuggire, a quanto pare, qualche espressione imprudente sulle vicende della guerra (cfr *infra*, p. 285 nota 92).

a sfuggire agli attacchi della stampa(61). I suoi rapporti con il Governo greco non furono del resto — durante gli anni del suo episcopato — più cattivi di quelli intrattenuti dai suoi predecessori, perché anzi la sua origine francese fu per taluni esponenti politici un motivo di gradimento e finì per favorire e facilitare le sue relazioni, discrete ma cordiali, con la Corte, l'alta società ateniese ed il mondo della cultura(62). Prudente durante gli anni della prima guerra mondiale in cui la Grecia, divisa tra neutralisti, simpatizzanti dell'Intesa e monarchici favorevoli agli Imperi Centrali, decise tardivamente di schierarsi contro questi ultimi, la condotta di mons. Petit si fece ancora più riservata dopo il temporaneo tramonto della monarchia, alla fine del 1923(63).

(61) Cfr. *infra*, pp. 282-283.

(62) Cfr. VAILHÉ, p. 127-128 (rapporti con Giorgio I, i ministri Baltazzis e Rhallys); p. 129-131 (rapporti con Costantino I e Venizelos). Tra gli uomini di cultura greci gli furono particolarmente vicini Spiridione Lambros e Paolo Karolidis (AAR 2 EK 172 *Notes Pector*).

(63) Cfr VAILHÉ, p. 131-132. Notizie più dettagliate sull'attività di Petit durante i mesi drammatici seguiti agli incidenti del dicembre 1916 tra i greci ed i reparti della marina franco-inglese, sono nelle *Notes Pector* (2 EK 171) che ricordano gli sforzi dell'arcivescovo per mitigare il rigore del 'blocco' alleato ed i suoi contatti con l'alto commissario francese C. Jonnart. Con il passare degli anni il Petit guardò con sempre minore simpatia all'eventualità di un concordato tra la Santa Sede e la Grecia, che aveva inizialmente considerato opportuno (cfr. nota 57). Il progetto — secondo il Vailhé — sarebbe stato visto con favore da alcuni membri del Sacro Collegio, ai quali il neo-arcivescovo aveva fatto visita prima di partire per Atene (VAILHÉ, p. 94). Ricevuto in udienza privata da Pio X, Petit volle consultarlo in merito ma la risposta del Pontefice fu decisamente negativa (*ibidem*). In ogni caso, dopo la fine della guerra mondiale, il governo greco avviò trattative riservate con il Vaticano e inviò a Roma anche un inviato straordinario, P. Skassis. Mons. Petit però non nascondeva le sue riserve sul progetto, e le confidava all'amico Jugie in una lettera del 27 novembre 1920, pochi giorni dopo la caduta di Venizelos: «Ce que le vénizélisme nous proposait comme concordat, au moins dans les conversations d'ici, car j'ignore ce que l'on peut avoir dit à Rome, me fait voir combien était juste la thèse de Pie X, que tous les concordats ont toujours tourné au détriment de l'Église. Pour quelques avantages matériels, que de chaînes, grand Dieu! C'était si fort que, dans le dernier entretien avant la débâcle du 15 novembre, j'ai déclaré au chef de section chargé de préparer les propositions, que s'il allait à Rome avec de pareils projets, il pouvait faire l'ascension du Capitole ou du Janicule, mais qu'il ferait bien de ne pas se présenter au Vatican, s'il ne voulait pas se faire prendre pour un revenant de la lune» (IFEB, cartella senza segnatura, Petit a

Più complesso, forse non sempre chiaro e leale, sembra essere stato l'atteggiamento del Petit nei confronti dell'ambiente ortodosso ellenico. Anche senza sottoscrivere in pieno il severo giudizio dell'Hajjar il quale è dell'avviso che l'arcivescovo latino «ne témoignera aucune sympathie pour l'Orthodoxie»(64), è un fatto che il prelato francese, di formazione spirituale nettamente occidentale e per di più per nulla conciliante verso costumi ed abitudini che mal si adattavano alla sua mentalità di laborioso erudito e di rigido custode della dottrina cattolica romana, non poteva che sentirsi intimamente estraneo all'universo spirituale ortodosso, malgrado la sua profonda conoscenza della civiltà bizantina. Non mancarono tuttavia — né si vede come avrebbe potuto avvenire altrimenti — contatti anche frequenti con la gerarchia ellenica, travagliata in quegli anni dai contraccolpi delle turbolente vicende politiche. Petit si astenne sempre, a differenza di taluni suoi colleghi cattolici, da qualsiasi intervento personale a cerimonie e funzioni religiose ortodosse(65), ma coltivò

Jugie). Pare proprio, pertanto, che sia stato l'arcivescovo di Atene a provocare il fallimento dei negoziati sia prima che dopo l'uscita dal governo dell'uomo politico cretese, come riferisce anche Pector che accenna ad un suo rapporto «qui a inspiré au C(ardina)l Gaspari [*sic*] de rompre ou d'ajourner les négociations (avec Mr Scassis) «(AAR 2 EK 175, Pector a Baudouy, Mentone 14 gennaio 1928; ivi anche le osservazioni trasmesse da Petit a Gasparri sul progetto di concordato proposto da Atene, 2 EJ 34, 2 giugno 1922, copia). Gli avversari di Petit videro naturalmente nel fatto una prova ulteriore dell'‘antipatriottismo’ del prelato francese. Uno di loro, Don V. Vianelli, in un pro-memoria inviato a Propaganda (cfr *infra*, p. 307, nota 150) poco prima della sconfitta elettorale di Venizelos, riferiva che l'uomo politico greco aveva dichiarato «in un circolo di amici» di essere deciso a «chiedere a Roma il richiamo di Mgr Petit, non potendo lavorare con un nemico della Grecia». Al malumore dell'ambiente governativo accenna anche il generale Bordeaux che, pur dando ragione all'amico e connazionale, non nascondeva che «l'échec de cette négociation fut particulièrement sensible aux Grecs, que l'intervention de Mgr Petit fut connue par la suite» e che un importante personaggio (ma Bordeaux precisa che non si trattava di Venizelos) si mise all'opera per ottenere il trasferimento di Petit (AAR 2 CK 165, Bordeaux a Baudouy, Lione 24 aprile 1928). Cfr anche J. SCHMIDLIN, *Papstgeschichte der Neuesten Zeit*, IV, *Pius XI (1922-1939)*, München 1939, p. 183-184.

(64) HAJJAR, *Le Vatican* [cit. nella nota 12], p. 258.

(65) Cfr AAR 2 EK 171 *Notes Pector*: «Il [mons. Privilegio, vescovo di Tinos] allait toujours à toutes les cérémonies officielles à la métropole, Mgr Petit n'y allait pas car la question avait été posée à Rome par un de ses prédécesseurs et l'on avait répondu que ce n'était pas permis. Il est vrai que dans les îles la plupart des évêques y assistaient. Comme Mgr Petit en faisait

relazioni talvolta cordiali con vari prelati greci come gli arcivescovi di Atene Teoclito e Crisostomo. Si preoccupò anzi, come ricorda il Vailhé, delle sorti del primo, avversario del Venizelos e quindi caduto in disgrazia e sostituito nel 1917 da Meletios Metaxakis, e gli ottenne l'autorizzazione di risiedere a Sparta, sua città d'origine, anziché in uno sperduto monastero dell'isola di Egina([66]). Abbastanza cordiali furono anche i suoi rapporti con l'erudito metropolita di Trikala, da cui dipendevano i famosi monasteri delle Meteore([67]), e con varie personalità del mondo culturale ortodosso come, oltre ai citati Lambros e Carolidis, il noto bizantinista Manuel Gedeon ed il Gran Logoteta del Patriarcato Ecumenico, Stavrakis Aristarchi Bey([68]).

---

la remarque, l'un des évêques lui répondit qu'il n'avait qu'à y aller et de ne rien dire à Rome, Mgr fit la réflexion que si lui ne disait rien, 50 autres se chargeraient de le dénoncer vite à Rome. Aussi Mgr Petit ne changea jamais de ligne de conduite». Un episodio rivelatore di questa più o meno convinta intransigenza dell'arcivescovo latino si verificò all'indomani della morte di Giorgio I, rimasto vittima di un attentato a Salonicco (1913). Petit si affrettò a chiedere istruzioni a Roma con un telegramma così concepito: «Peto primum num debeam funebri pompae solemniter interesse. Secundo num liceat funus opportunum in cathedrale peragere». La secca risposta di Merry del Val non si fece attendere: «Negative juxta decreta S. Officii. Solummodo permittantur acta mere civilia» (ASV SdS rubr. 245 (1913) fasc. 2). Fu così che l'arcivescovo dei cattolici di Atene si astenne da qualsiasi preghiera pubblica per il sovrano dei Greci, e si contentò di una visita privata, quasi furtiva, alla salma del re, deposta nella cattedrale ortodossa che era stata appositamente chiusa al pubblico nelle prime ore del pomeriggio (Vailhé, p. 130; P.-E. Bordeaux, *L'Orient hellénique contemporain*, Thonon-les-Bains 1948, p. 64-65.

([66]) Vailhé, p. 115.

([67]) AAR 2 EK 183 (*La Croix*, 24 novembre 1927) dove una nota manoscritta corregge l'errore di Baudouy, riportato anche dal Vailhé, p. 116, che attribuisce all'arcivescovo di Atene, Crisostomo Papadopoulos, l'invito (fattogli invece dal metropolita di Trikala) ad inaugurare la nuova strada di accesso alle Meteore.

([68]) AAR 2 EK 172 *Notes Pector.* Petit avrebbe desiderato acquistare la preziosa collezione di manoscritti dell'alto dignitario del Fanar. Per una singolare ironia della sorte, alle sue trattative con il figlio di questi, Atanasio, si sovrapposero quelle di due inviati di Pio XI, Tisserant e Korolevskij, il primo dei quali, tre anni dopo, doveva acquistare per conto della Biblioteca Vaticana i libri dell'arcivescovo di Atene (AAR 2 EL 196 e 197, Atanasio Logoteta a Petit, Costantinopoli 24 aprile e 3 maggio 1923). Per l'acquisto fatto da Tisserant cfr *infra*, pp. 288-289, nota 100.

Si trattava in realtà di contatti di pura convenienza o studiato opportunismo(69) o semplicemente destinati a facilitare le sue imprese erudite come le relazioni con i monaci del Monte Athos dove il Petit si recò tre volte ma non certo in qualità di pellegrino desideroso di attingere al patrimonio spirituale della «Santa Montagna», bensì per sfruttare le ricche collezioni di manoscritti delle biblioteche monastiche(70). Accolto con cordialità e deferenza quasi dovunque, non ebbe altra difficoltà se non quella di adattarsi al regime alimentare piuttosto spartano dei monaci che gli misero in genere a disposizione non solo i codici, ma addirittura le stesse chiese, qualora avesse voluto celebrarvi, con una disponibilità non certo assai frequente negli annali contemporanei del monachesimo atonita(71). Tutto ciò non impedirà comunque al dotto prelato cattolico di riferirsi ai monaci dell'Athos, nella sua corrispondenza privata, in termini di sprezzante sarcasmo(72). In varie altre circostanze non trascurò nean-

(69) Secondo il Pector, per esempio, tanto il metropolita di Trikala che il *chartofilax* del Patriarcato Ecumenico, Manuele Gedeon, fornivano al loro amico arcivescovo informazioni riservate su quanto accadeva negli ambienti dell'alta gerarchia ortodossa (AAR 2 EK 171). Un altro loquace *habitué* dell'episcopio cattolico di Atene era il monaco albanese Eulogio Kourylas che fu occasionale compagno di viaggio di Petit durante la sua ultima visita all'Athos (1921) (*ibidem*, 2 EK 173).

(70) Petit fu all'Athos nel 1901, nel 1905 e nel 1921 (AAR 2 EK 180). Del suo ultimo soggiorno (28 maggio-30 giugno 1921) rimane una diffusa relazione, in forma di diario, redatta dal suo inseparabile fr. Jules Pector. Le note del religioso vennero utilizzate dal Baudouy in due articoli apparsi a puntate sulla *Croix* nel novembre 1927 e nel gennaio 1928. Frutto delle tre missioni furono, tra l'altro, i volumi degli *Actes de l'Athos* con l'edizione di documenti relativi ai monasteri di Xenophon, Chelandari, Esphigmenou, Pantocrator ed il *Recueil des inscriptions grecques de l'Athos* in collaborazione con M. Millet e J. Pargoire.

(71) Numerosi particolari sull'accoglienza dei monaci a Petit negli articoli de *La Croix* già citati. La celebre comunità dei Giosefiti, monaci iconografi residenti nella *skiti* di Kavsokalivia, si segnalò per il trattamento particolarmente riguardoso riservato al prelato cattolico a cui fece omaggio di un'icona appositamente dipinta per lui (*La Croix* 26 gennaio 1928). Nella corrispondenza di Petit si trovano varie lettere provenienti dall'Athos, soprattutto dal grande monastero russo di San Panteleimon dove l'ieromonaco Alessio Kireewski si era legato di amicizia con l'erudito francese (cfr. AAR 2 EL 140).

(72) Cfr ad esempio Petit a Jugie, Atene 30 aprile 1921 (IFEB cartella senza segnatura): «Au revoir cher ami en quelque coin de la douce France. Après avoir fait le tour du monde c'est encore là sans nul doute que je serai

che di valersi delle sue relazioni e della sua influenza per favorire ulteriormente la crisi, già abbastanza grave, del Patriarcato di Costantinopoli, appoggiando per esempio le manovre del ministro albanese ad Atene, Frashëri, per raggiungere l'autonomia della Chiesa Ortodossa del suo paese(73). Quando poi la catastrofe militare greca in Asia Minore ed il nuovo assetto politico della Turchia fecero temere a un dato momento l'espulsione definitiva del Patriarca Ecumenico, mons. Petit, consultato dal ministro di Francia in Grecia, Chambrun, circa l'opportunità di un intervento del Governo francese, si pronunciò negativamente esibendo al diplomatico la lista dei patriarchi di Costantinopoli che documentava la «normalità» di episodi del genere(74). Inoltre propose in due occasioni — cosa abba-

le mieux, à moins que les fièvres du Mont Athos, où je voudrais aller avant de partir, ne m'enterrent sur la sainte Montagne, au milieu des vieux bonzes tout velus. Brrr!».

(73) AAR 2 EK 172 *Notes Pector*: «À Athènes il était très ami avec le ministre d'Albanie Mr Midhat Frasheri qui lui fut toujours très reconnaissant ainsi qu'aux Assomptionnistes de ce que l'on avait fait pour lui à Constantinople. Étant presque voisin (il habitait la rue Bessarion qui se trouve derrière l'archevêché) il venait souvent le visiter, il s'intéressait beaucoup aux questions religieuses. Quand le gouvernement Albanais s'occupa d'obtenir l'autocéphalie pour l'Eglise orthodoxe d'Albanie [...], Mr Frasheri s'occupa beaucoup de cette question avec Mgr Petit. Mgr ne manqua pas d'encourager le ministre dans cette voie et de lui donner les renseignements qui pouvaient lui être utiles sur cette question, car les Églises autocéphales, en se constituant, diminuent le prestige de l'Église Ecumenique [*sic*] de Constantinople. C'est comme pour la question du concordat entre le Saint-Siège et le gouvernement albanais: il abondait dans le sens du ministre qui, bien que musulman, lui promettait de faire tout son possible auprès de son gouvernement pour favoriser le catholicisme en Albanie, et ainsi diminuer l'action de l'Église orthodoxe, qui sera toujours à intriguer avec les grecs au point de vue politique, par ses églises et ses écoles». Sulla questione dell'autonomia della Chiesa ortodossa albanese cfr. le cronache degli *Échos d'Orient* (elenco completo in J. Darrouzès-A. Failler, *Tables générales des Échos d'Orient 1897-1942* (= Archives de l'Orient Chrétien 15), Paris 1986, p. 212-213); R. Janin, *Églises orientales et rites orientaux*, Paris 1955, p. 259-260; Id., DHGE, XIII (Paris 1956) col. 718-719. Su Midhat Frashëri (Janina 1880 — New York 1949) cfr. K. Lange, *sub voce*, in *Biographisches Lexikon zur Geschichte Südosteuropas* hrsg M. Bernath und F. von Schroeder, I, München 1974, p. 538-540.

(74) AAR 2 EK 171 *Notes Pector; La Croix* 24 novembre 1927. Vailhé sembra ignorare (volutamente?) l'episodio. Al tempo della crisi a cui si accenna il Patriarca Ecumenico era Meletios Metaxakis, già arcivescovo di Atene, con il quale non si può dire che Petit avesse avuto buoni rapporti. Tra

stanza singolare, astrattamente considerata, per un vescovo cattolico — l'introduzione in Grecia del matrimonio civile, manovra che se fosse venuta a conoscenza della gerarchia ortodossa, avrebbe suscitato reazioni facilmente immaginabili (75).

Sebbene non facili le relazioni con il Governo greco e con l'Ortodossia non registrarono praticamente mai incidenti di grande rilievo e non costituirono certo per mons. Petit motivo di preoccupazione, sofferenza e irritazione come invece accadde, fin dall'inizio del suo governo pastorale, per quanto riguardava i rapporti col suo clero e con alcuni colleghi dell'episcopato cattolico. La scelta di un prelato di origine non ellenica per la sede di Atene non doveva rivelarsi in effetti la più adatta a rafforzare la concordia e l'unità dei cattolici e tanto meno a conciliare al nuovo arcivescovo e delegato la simpatia del clero locale, composto da ecclesiastici di diversa provenienza (in buona parte italiana), tra i quali non mancava qualcuno che vide

---

l'alto prelato greco ed il suo collega latino vi fu infatti un penoso incidente causato da un'imprudente indiscrezione di quest'ultimo. Ecco in quali termini ne parla il già citato pro-memoria di don Vianelli [cfr. nota 63]: «Chiamato ai Tribunali Civili di Atene per spiegare come il Metropolita Ortodosso di Atene avrebbe (*sic*) detto al Cardinal Dubois che fosse più contento ora in Atene che non prima in Palestina con «quei briganti» (i monaci di Palestina, essendo stato lui pure monaco con loro); parola riportata poi da Mgr Petit al pubblicista Carolidis che ne tirava motivo ad un acerbissimo articolo contro il Metropolita che, per difendersi, protestava presso il Cardinal Dubois il quale fu obbligato di smentire il fatto per mezzo dell'Agenzia Greca. Ai tribunali si discolpò non si sà come». Del fatto parla pure Pector (2 EK 171). Petit non nascose la sua soddisfazione quando, alla fine del 1920, Metaxakis dovette lasciare Atene: «La chute de Venizelos — scriveva a Jugie — va nous débarrasser du métropolite Meletios, encore une de ces crapules comme Venizelos seul pouvait en dénicher. Lui aussi partira avec la réprobation de tout un peuple, et pour moi le départ de Venizelos n'eût-il pas d'autre résultat, que je serais heureux du dénouement qui nous a affranchis de ce polisson égaré sur un siège épiscopal, même héterodoxe!» (IFEB cartella senza segnatura, Atene 27 novembre 1920). Sulla figura di M. Metaxakis cfr. D. Servière [S. Salaville], *Le métropolite d'Athènes, Mgr Mélétios Métaxakis*, in *Échos d'Orient* 18 (1919) p. 414-417. Sulle sue traversie durante la crisi greco-turca cfr la cronaca di J. Lacombe [R. Janin], *ibidem* 22 (1923), p. 104-110.

(75) AAR 2 EK 171 *Notes Pector*; 2 EJ 30 «Note sur les mariages mixtes». In entrambi le circostanze l'arcivescovo si valse delle sue relazioni con personalità politiche francesi, come Jonnart e Bordeaux. Bisogna dire che al tempo di Petit gli effetti civili erano riconosciuti in Grecia soltanto al matrimonio celebrato davanti al ministro ortodosso.

deluse le proprie ambizioni(76). La giurisdizione di mons. Petit si estendeva non soltanto al territorio della arcidiocesi di Atene (ristabilita come sede residenziale da Pio IX nel 1875) ma a quasi tutta la Grecia continentale(77). Nel resto del Paese esistevano altre sei diocesi latine, Corfù, Naxos, Zante e Cefalonia, Syra, Tinos, e Santorino(78). Secondo i dati dell'*Annuaire Pontifical Catholique* dipendevano dall'arcivescovo di Atene quattordici preti diocesani, dodici religiosi sacerdoti e quattordici laici, ed una cinquantina di religiose le quali dirigevano quattro collegi femminili e una clinica. Vi erano inoltre alcune scuole elementari cattoliche e due licei, oltre al seminario con pochissimi allievi. I fedeli latini erano circa ventimila di cui un terzo risiedeva nella regione di Atene(79). «Ainsi donc, beaucoup de terre — osserva il Vailhé — peu de fidèles, un clergé paroissial fort restreint et fort mêlé, assez d'œuvres tenues par des religieux et des religieuses, tel était le bilan de ce diocèse célèbre»(80).

Celebre — e suo malgrado — diventò presto anche il nuovo pastore dei cattolici di Atene, a causa della vivace campagna di stampa, non precisamente favorevole, che lo accolse al suo arrivo. Mentre alcuni quotidiani della capitale si limitavano ad annunciare l'intronizzazione del gerarca latino(81) altri attaccavano duramente il «sedicente arcivescovo»(82) e la Congregazione religiosa a cui apparteneva(83). Sulla *Patris* del 29 luglio 1912 uno scrittore che sarebbe divenuto ben noto anche al pubblico occidentale interessato al dialogo ecumenico, Amilcare Alivisatos, polemizzava con il giornale cat-

(76) È quanto afferma Pector (AAR 2 EK 171) che dà una colorita descrizione di alcuni membri del clero latino di Atene.

(77) Cfr R. Janin, *Athènes*, DHGE, VI (Paris 1921), col. 38-39.

(78) Cfr R. Ritzler-F. Sefrin, *Hierarchia catholica medii et recentioris aevi*, VIII, Patavii 1979, p. 619.

(79) A. Battandier, *Annuaire Pontifical catholique*, Paris 1912, p. 167.

(80) Vailhé, p. 106.

(81) Cfr. per esempio l'Ἑστία, l'Ἑσπερινή e l'Ἀθῆναι del 9/22 maggio 1912, l'Ἐφημερίς del 10/23 maggio, il Σύνταγμα del 13 maggio. Questi ed altri articoli della stampa greca, ai quali si fa riferimento più avanti, sono raccolti in un registro conservato tra le carte di Petit (AAR 2 EI 94, «Articles de journaux grecs concernant Mgr Louis Petit archevêque d'Athènes. Intronisation et polémique»). Diversi giornali sono anche in ASCPF rubr. 110 (1914).

(82) Cfr Καιροί 15/28 luglio 1912.

(83) Τὰ Πάτρια 1/14 luglio 1912.

tolico *Armonia*, sostenendo che la Chiesa cattolica in Grecia doveva ellenizzarsi e non essere diretta da stranieri(84). Di tono assai più violento gli articoli comparsi sullo *Scrip* che accusava gli Assunzionisti di «esercitare sotto la bandiera francese una furiosa propaganda antinazionale» e denunciava Petit quale «usurpatore d'una dignità che non gli spetta[va] per nulla, essendosi egli intitolato Arcivescovo di Atene, come se questa città fosse la capitale della tribù degli Zulù e non la capitale di uno stato avente le proprie autorità ecclesiastiche»(85). Sempre lo *Scrip* il 13/26 ottobre 1913 si scagliava contro «il nido di vipere in piena Atene»(86) e due giorni dopo pubblicava in prima pagina una fotografia che rappresentava i seminaristi ed i professori del seminario assunzionista di Koum-Kapou, accusando i religiosi di indossare abusivamente l'abito del clero ortodosso e qualificando la loro congregazione come «ordine sinistro»(87). Queste aggressioni giornalistiche non erano però ispirate — come si potrebbe pensare — dalla gerarchia ortodossa bensì da vari elementi del clero cattolico(88) che del resto non avevano tardato a inviare a

(84) Curioso il commento (probabilmente di Pector) apposto accanto al ritaglio dell'articolo nel citato registro: «Cet Amilcar Alivizatos ferait mieux de se conduire lui-même d'une façon plus convenable (c'est un vrai poliçon *sic*) avant de vouloir diriger les Églises, d'ailleurs pour lui la religion ne l'étouffe guère, il n'en fait qu'une question nationale».

(85) Σκρίπ 23 settembre/6 ottobre 1913.

(86) Il titolo di testa suonava così: «Gli assunzionisti. Il vescovo filobulgaro di Atene. Insulti e calunnie contro la nazione, il re e l'esercito. Grande sollevamento dei cattolici greci. Rivelazioni di propagande di orgie e tradimenti».

(87) *Ibidem*, 15/28 ottobre 1913. In calce alla foto si legge la parola Tò Παιδομάζωμα termine che indica il reclutamento forzato dei fanciullli per il corpo dei giannizzeri.

(88) È quel che scrive il Vailhé (pp. 98-99) sulla base dei ricordi del Pector (AAR 2 EK 171). Anche varie note manoscritte della citata raccolta di giornali (cfr. nota 81) attribuiscono la responsabilità della campagna di stampa all'ambiente cattolico. Ecco una delle note: «N.B. Toute cette campagne de presse a été faite sous l'inspiration du clergé catholique latin (Mgr Mamos en particulier) et payée par la famille Fix, propriétaire de la brasserie au boule[vard] Syngros, qui l'a déclaré elle-même à Mgr Petit plus tard avec beaucoup de regrets». Vailhé (p. 98) accenna pure al ruolo giocato da un'imprecisata *matriarche* francese «réfugiée dans la capitale du royaume hellénique». Potrebbe trattarsi della marchesa Louise-Caroline de Riencourt (che risiedeva in quegli anni ad Atene) e che era autrice di vari opuscoli marcatamente filoellenici e di una *brochure* sull'unione delle Chiese. Don Giovanni Mamos

Roma un esposto contro Petit([89]). I redattori della 'lettera collettiva' notificavano al cardinale prefetto di Propaganda «lo stato di completo, radicale, e purtroppo irrimediabile disaccordo esistente tra Clero e Pastore, per l'inqualificabile condotta, tenuta con insistente tenacia da quest'ultimo». La lettera proseguiva spiegando le ragioni di tale rottura, attribuita al comportamento dell'arcivescovo che si era espresso fin dal suo arrivo ad Atene «senza nessun ritegno, e ciò che è peggio, anche presso i secolari, con termini irrisori, e più d'una volta, vituperosi» sul conto del clero. Pur riconoscendo i meriti del loro ordinario per quanto riguardava il miglioramento dello stato finanziario della diocesi, i preti ateniesi contestavano al Petit il suo «carattere oltre modo bilioso ed irruente» che gli avrebbe attirato «l'astio e la malevolenza di tutta la popolazione [...] tanto cattolica che eterodossa», rendendolo «inviso allo stesso Governo ellenico, il quale, dopo essersi dimostrato correttissimo coi vari Arcivescovi, suoi predecessori, fu costretto di rompere ogni rapporto e di rifiutare ogni diretta relazione con l'attuale Arcivescovo cattolico di Atene»([90]).

Nello stesso senso si esprimeva un collega di Petit, il vescovo di Tine e Micone, mons. Giovanni Maria Privilegio, che scriveva al cardinale Gotti, nel luglio 1913, appoggiando il ricorso del clero di Atene contro il «falso e, sotto ogni rapporto, imprudente, violento, indecoroso, maleducato e pericoloso governo del Petit»([91]). Privilegio

---

era direttore del periodico cattolico in lingua greca *Armonia* ed aveva avuto vari contrasti con Petit fin dall'arrivo di questi ad Atene (cfr. AAR 2 EI 95, Mamos a Petit, Atene 4 luglio 1912; ASV SdS rubr. 280 (1913), mons. Privilegio a Merry del Val, Tinos 5 agosto 1913). Sull'*Armonia* cfr. *Verbali* [cit. nella nota 12], p. 93, 315.

([89]) AAR 2 EI 97: *Lettera collettiva spedita al S. Padre ed alla S. Congregazione di Propaganda dal clero della Diocesi di Atene e della Delegazione Apostolica*, (Atene 17 giugno 1913, copia).

([90]) «In quest'opera di generale demolizione — si legge ancora nel ricorso — Mgr Petit viene strenuamente coadiuvato dal suo segretario particolare, un giovane assunzionista, ruvido ed arrogante, il quale anziché servire come strumento di pace e di concordia, ha per suo compito di soffiare sulle fiamme e di mantenere sempre accesa la face dell'odio e della discordia tra clero e pastore». L'accusa era diretta contro il p. Alessandro Ortaggio, originario di Piana degli Albanesi (allora Piana dei Greci) che avrebbe poi lasciato la Congregazione e che anche a giudizio di Pector e di Vailhé non brillava certo per il suo *savoir-faire* (cfr. AAR 2 EK 175, lettera di P. citata nella nota 63) VAILHÉ, p. 112.

([91]) ASV SdS rubr. 280 (1913), Privilegio a Gotti, Atene 25 luglio 1913,

informava il prefetto di Propaganda che l'arcivescovo di Atene aveva pronunciato delle frasi imprudenti intorno al valore di alcuni successi militari greci, che la cosa era giunta a conoscenza del Re e del Governo e che perciò il Petit rischiava addirittura la Corte marziale([92]). Di tenore analogo era pure un'altra lettera del vescovo di Tine, indirizzata stavolta al Segretario di Stato Merry del Val, che invocava provvedimenti contro il suo collega, responsabile di aver portato «l'arcidiocesi alle fauci del baratro, alla disperazione» con un governo «intieramente falso ed eccezionalmente singolare, di principii e di idee scucite e sconnesse, guidate tutte indistintamente da passione ed arbitrio, per interessi forse personali e più probabilmente congregazionaliste [*sic*] che gli offuscano ed accecano l'intelletto [...] governo di puro e mero capriccio e stravaganze imperdonabili, al sommo sconsiderato, dispotico e prepotente, al grado da sbandire ogni legge e diritto altrui, ogni dovere ed obbligo di equità, di civiltà, di elementare urbanità e buona creanza, al punto di comportarsi da rozzo, contadinesco, malcreato, violento»([93]). L'oggetto di questa

---

copia autografa. In questa lettera il prelato si richiamava a precedenti suoi ricorsi del 26 giugno, 28 agosto e 7 ottobre 1912. Le note di Pector dipingono il vescovo di Tinos come il più accanito avversario di Petit: «C'était un patriote farouche; avant d'être curé d'Athènes, il était curé à Pyrgos, au moment des élections il se mettait en civil pour présider des meetings. Mgr Delenda le fit nommer évêque pour s'en débarrasser d'Athènes où il lui rendait la vie impossible [...] Ce Mgr Privileggio [*sic*] ne devait pas avoir tout à fait sa tête à lui, il paraît qu'il consultait souvent les esprits. Même au sujet de Mgr Petit l'esprit lui avait révélé que Mgr Petit resterait encore un certain temps mais à force de travailler contre lui il finirait par s'en aller; c'est ce qui est arrivé!!! Cela aura dû confirmer ceux qui croient au spiritisme. Une autre histoire sur Mgr Privileggio [*sic*]: il paraît que lorsqu'il avait des discussions avec des membres de son clergé, ce qui n'était pas rare, il enlevait son anneau et sa croix pectorale, se redressait et menaçait du poing, il était d'ailleurs de taille à boxer» (2 EK 171).

([92]) Petit aveva sostenuto, secondo Privilegio, che il principe ereditario Costantino il quale dirigeva le operazioni militari in Macedonia durante la prima guerra balcanica, avrebbe conquistato la piazza forte di Janina corrompendo con denaro il comandante turco Essat Pascià. L'accusa venne ribadita anche da un certo professor Lampadaris in una lettera a Propaganda (ASCPF rubr. 110 (1914) ff. 491-492v, Atene, 1 settembre 1913) e, alcuni anni più tardi, fu ripresa da un sacerdote latino di Atene, don Vittorio Vianelli [cfr. p. 277, nota 63; p. 307, nota 150].

([93]) ASV SdS rubr. 280 (1913), Tinos 5 agosto 1913. L'anno prima, scrivendo al medesimo cardinale, Privilegio aveva sostenuto che, fin dal suo arri-

colluvie di accuse si trovava in quel momento a Roma dove, secondo una confidenza da lui fatta più tardi al ministro francese in Grecia, Deville, Pio X avrebbe stabilito di nominarlo delegato apostolico a Costantinopoli, cambiando però idea per evitare che i suoi avversari considerassero come una loro vittoria tale trasferimento([94]). Mons. Petit tornò quindi in diocesi dove le acque però non si erano affatto calmate e dove non tardarono a scoppiare nuovi incidenti con il clero([95]). All'origine di questa incresciosa situazione vi fu cer-

---

vo in diocesi, Petit aveva trattato il suo clero di mangione, di pigraccione, di buontempone, di massa di scagnozzi, di truffatore e des petits-êtres [*sic*] (ASCPF rubr. 110 (1914) f. 459, Tinos 7 ottobre 1912). Pur senza l'esuberanza verbale del suo collega, il Darmanin, vescovo di Corfù, faceva anch'egli parte al dicastero di piazza di Spagna delle sue preoccupazioni sullo stato della diocesi di Atene (ASCPF rubr. 110 (1914) ff. 499-500, Corfù 21 settembre 1913).

([94]) Deville aveva già informato il suo governo delle tensioni esistenti nell'ambiente cattolico di Atene e dell'eventualità, giudicata dannosa per gli interessi francesi, di una sostituzione dell'arcivescovo: «Bien que Mgr Petit n'ait pas fait preuve en toute circonstance du tact et de l'adresse qu'il serait souhaitable pour nous de rencontrer chez un évêque catholique français en pays orthodoxe, nous ne pourrions guère que perdre à ce qu'il fût remplacé par un grec, et surtout par un italien» (AMRE, *Correspondance politique et commerciale*. Nouvelle série. Saint-Siège 73, Deville a Pichon, Atene 9 luglio 1913, n° 225). Più tardi Deville riferiva al suo superiore: «En venant me faire sa visite de rentrée l'Archevêque d'Athènes m'a confié que la situation dont j'ai fait part [...] ne s'était pas améliorée, au contraire. Monseigneur Petit était à Rome lorsque est parvenue la pétition de son clergé; à ce moment le Pape lui avait déjà appris qu'il était désigné pour le poste de délégué apostolique à Constantinople. Mais devant l'attitude des prêtres d'Athènes et pour ne pas paraître leur donner raison, non seulement Rome ne répondit pas à leur démarche, mais il fut décidé que Monseigneur Petit serait maintenu en Grèce» (*ibidem*, id. a id., 25 ottobre 1913). In seguito lo stesso Petit avrebbe ricordato questo fatale incontro con Pio X in una lettera al cardinale Van Rossum, riferendo (come dichiara) le testuali parole del Pontefice: «Caro Monsignore, non possiamo ammettere l'insubordinazione nella Chiesa. Volevo mandarvi a Costantinopoli specialmente per sbrigare quell'infelice questione armena che conoscete tanto bene. Ma siccome il clero di Atene si è ribellato contro di voi, dovete ritornare al vostro posto, se è necessario fino al martirio ma... esclusivamente, perché ho bisogno di voi» (ASCPF rubr. 110 (1921), Atene 27 aprile 1921).

([95]) È naturalmente impossibile entrare nei particolari. Si trattava sostanzialmente di contrasti con il rettore del seminario, don Labelle, che Petit riteneva a ragione o a torto, responsabile di gravi irregolarità amministrative. La

tamente un errore di tattica da parte del prelato francese, dotato, come si è detto, di un carattere poco conciliante e costituzionalmente incapace di spogliarsi nei suoi scritti come nelle sue conversazioni e nei suoi giudizi, di uno stile caustico e tagliente. Eloquente, a questo riguardo, è il contenuto di una lettera, diretta al clero di Tine e resa di pubblico dominio su un quotidiano greco, della quale ecco alcuni passaggi significativi:

«Vous êtes prêtres, chers Messieurs. Et savez-vous quelle est la grandeur du prêtre? Ce n'est pas d'avoir la science de Thomas d'Aquin, le verbe de Bossuet ou la plume de Fénelon; c'est encore moins d'être capable de mettre dans ses discours je ne sais quelle vague résonance patriotique, de s'exhiber en costume voyant dans un cortège profane ou de pouvoir jeter sur le noir austère de sa robe toute une constellation de rubans et de médailles. On vous l'a dit comme on me l'a dit à moi-même: notre vraie grandeur est dans l'obéissance. [...] En ce qui me concerne, c'est en enfant d'obéissance que je suis venu parmi vous remplir une mission que je n'ai pas cherchée, mais que l'on m'a imposée, et les lèvres sacerdotales qui m'on traité d'*accapareur* ne se sont point montrées en la circonstance les gardiennes de la vérité. Je ne suis pas plus saint que d'autres, mais je sais que le Pape est une sorte de sacrement où Dieu a déposé son pouvoir, sa raison et sa force. [...] Dans sa gracieuse condescendance, notre bien-aimé Pie X (je vous le redis en toute confidence) m'a même assuré que je ferais des miracles en Grèce. Jusqu'ici je n'avais pas osé le croire, mais voilà que le *Scrip* est venu réaliser la prophétie. Car enfin n'est-ce pas un vrai miracle, en ce pays où la charité mutuelle ne règne pas toujours en souveraine, que de voir des populations entières, clergé en tête, entourer de leur chaude sympathie un homme que la plupart ne connaissent même pas, uniquement parce que l'on a outragé dans sa personne Celui-là même qui l'a envoyé?

Mais passons, ou plutôt abordons les griefs. Au fond, il n'y en a qu'un seul, et ce grief unique n'en est pas un, étant fait de la quintessence de mensonge. Comme l'auteur que vous savez dans la *Critique de l'École des femmes*, j'ai *ma tarte à la crême*; elle a fait le tour des journaux. Je suis, à entendre ces derniers, l'antipatriotisme incarné, l'ennemi de la royauté, l'adversaire du gouvernement, un organisateur de complots contre la sûreté de l'Etat, l'agent de l'étranger. Point d'argument ni de preuve, mais une rengaine unique poussée, chantée, soufflée, raclée, piaillée, mugie. *Tarte à la crême*, hurlent mes Lysias, *tarte à la crême*! [...] Pour mon compte, je m'amusais beaucoup de ces rages impuissantes. Sans doute la mauvaise foi irrite, mais, quand elle est bête, elle provoque le rire en même temps que l'indignation. Je

---

questione era stato sottoposta a Propaganda fin dall'inizio del 1913 (ASCPF rubr. 110 (1913) ff. 254-255v; 257-258v; AAR 2 EI 149).

prenais, à lire les pamphlets dirigés contre moi, le plaisir qu'on éprouve devant un panier rempli de crabes: ce pêle-mêle de tentacules remuants et grouillants et de pinces qui se referment dans le vide était une distraction et un repos à mon esprit»(96).

In realtà l'arcivescovo, pur ostentando ironicamente di non temere gli attacchi del clero e dei giornali, non si sentiva poi così tranquillo se nell'ottobre del 1914 cercò di ottenere da Benedetto XV l'autorizzazione di lasciare la diocesi(97). Malgrado la difficile situazione in cui si era venuto a trovare mons. Petit non trascurò tuttavia di svolgere una certa attività pastorale, favorendo, anche per bilanciare l'ostilità del clero secolare, l'insediamento di nuove comunità religiose (tra cui i Gesuiti)(98), curando il buon andamento delle funzioni religiose ed ottenendo pure l'autorizzazione di organizzare processioni eucaristiche per le strade della capitale greca(99). L'attività scientifica rimase però la sua occupazione principale anche grazie alla sua biblioteca personale che non cessò di arricchirsi negli anni passati ad Atene e che nel 1926, anno della sua partenza dalla Grecia, aveva assunto una tale importanza da venire acquistata dal futuro cardinale Tisserant per conto della Biblioteca Apostolica Vaticana(100).

(96) AAR 2 EI 101 (minuta dattiloscritta con correzioni autografe). La lettera che reca la data del 6/19 gennaio, venne pubblicata nel n° 291 (8 febbraio 1914) dell'Αὐγή, giornale cattolico di Syra, (un esemplare è in AAR 2 EI 128). Com'era prevedibile la sferzante prosa dell'arcivescovo scatenò ulteriori e sdegnate proteste dei suoi avversari, capitanati dal parroco del Pireo, mons. Paleologo (cfr AAR 2 EI 102, Atene 26 febbraio 1914, minaccia di ricorso a Roma; 2 EI 104, *ivi* 28 febbraio 1914, risposta di Petit; 2 EI 105, *ivi* 2 marzo 1914, replica di Paleologo).

(97) Il tentativo è ricordato dallo stesso Petit in una lettera al card. Serafini (AAR 2 EI 153, Atene 8 ottobre 1917) ed accennato anche in un biglietto al p. Jugie in cui si legge: «Dites au P. Raymond [Janin] que si je quitte Athènes je lui ferai plutôt deux préfaces qu'une à son livre. Mais si je reste ici, je me suis fait une loi de ne rien écrire sur les Grecs ni en bien ni en mal, car quel que soit le soin que j'y mette, il y aura toujours un point qui ne plaira pas à ces messieurs» (IFEB, s.d. ma del luglio 1914).

(98) Vailhé p. 105; 109.

(99) *Ibidem.* p. 107-108. La cosa, a quanto pare, non destò nessuna reazione ostile da parte dell'ambiente ortodosso e fu anzi facilitata dalle autorità locali.

(100) Cfr p. 278, nota 68. «La bibliothèque n'était pas très nombreuse — ricorderà in seguito Tisserant — mais elle était d'excellente qualité. Il y avait en particulier une collection très considérable d'acolouthies, qui avaient servi

A Roma intanto, con l'ascesa al pontificato di Benedetto XV, le Chiese Orientali tornavano ad essere oggetto di particolare interesse, nella prospettiva già tracciata da Leone XIII([101]). Fin dall'inizio del 1915 — secondo la narrazione di Cirillo Korolevskij — papa Della Chiesa aveva pensato a rimettere in attività la Commissione per la riunione delle Chiese «dissidenti», attribuendole pure nuove mansioni([102]). Mons. Niccolò Marini, direttore del *Bessarione*([103]) e certamente uno tra i pochissimi prelati della Curia ad interessarsi, pur non possedendo una specifica competenza, alle questioni relative all'Oriente Cristiano, fu verosimilmente informato delle intenzioni del pontefice. Fu lui a domandare al padre Antoine Delpuch, allora vice-procuratore dei Missionari d'Africa, una serie di note, redatte da questi nel marzo 1915, e presentate a Benedetto XV dallo stesso Marini([104]). Il documento, articolato in sedici punti, anticipava le

---

pour l'établissement du catalogue des acolouthies grecques publiées dans les *Subsidia Hagiographica*. Les manuscrits étaient des manuscrits de Droit Canon Oriental. Il y avait aussi des plombs byzantins. Cela valait vraiment le voyage» (*Recueil Cardinal Eugène Tisserant 'Ab Oriente et Occidente'*, II, Louvain 1955, p. 802-803); VAILHÉ, p. 149-150.

([101]) Cfr J. HAJJAR, *Le Chiese orientali cattoliche*, (= Nuova storia della Chiesa 5/II) Torino 1979, p. 199; TAMBORRA, *L'Europa* [cit. nella nota 55], p. 618; KOROLEVSKIJ, p. 8.

([102]) *Ibidem*. p. 9.

([103]) Sul cardinale Marini cfr il rapido profilo di N. DEL RE, in '*La Sacra Congregazione per le Chiese Orientali*' [cit. nella nota 15], p. 82-83. Il *Bessarione* vide la luce nel 1896 e fu pubblicato sino alla morte del suo fondatore avvenuta nel 1923. Petit che non aveva un alto concetto della qualità scientifica del periodico di Marini, ne diede questa caratterizzazione finemente ironica: «Le *Bessarione* revue romaine d'études grecques, assez riche en documents coptes et en pièces latines contemporaines, publie parfois sur l'histoire orthodoxe proprement dite des travaux qui ne sont pas sans valeur» (VAILHÉ, p. 75).

([104]) AAR 2 EI 150, Delpuch a Petit, Roma 5 novembre 1916: «En rentrant à la Procure, j'ai relu les notes qui furent remises à Mgr Marini en Mars 1915. Le prélat les confia au St Père peu après durant une audience qui lui avait été accordée. Je crois qu'il est utile que vous ayez connaissance des passages qui touchent aux points dont vous m'avez parlé. [...] Les notes furent rédigées à la hâte car le temps pressait: à la suite d'un entretien, Monseigneur M(arini) qui attendait son audience voulut les avoir par écrit, pour les remettre au St Père». Il KOROLEVSKIJ (p. 10) accenna alle note di Delpuch ma non offre precisazioni sull'epoca esatta della loro stesura. Sul p. Antoine Delpuch (1868-1936) cfr *ibidem*, p. 7.

idee che il Padre Bianco avrebbe più ampiamente illustrato in un lungo *Votum* redatto due anni dopo. Nel paragrafo numero XV, riprendendo le considerazioni fatte in precedenza circa l'ignoranza profonda degli occidentali nei confronti delle cristianità d'Oriente([105]), il religioso francese metteva esplicitamente sul tappeto la questione della creazione di un istituto che rimediasse efficacemente a tale deplorevole situazione:

> «Il faudrait, semble-t-il un Institut distinct des autres Universités Romaines et uniquement destiné à ces études sur l'Orient religieux. Les programmes auraient trait aux questions théologiques spécialement débattues entre les deux fractions de la chrétienté, au droit spécial de ces Églises, aux rites, aux usages, aux mœurs des peuples orientaux, à l'histoire civile et ecclésiastique toujours intimement liées, aux langues liturgiques de ces Églises. On admettrait à ces cours des jeunes gens plus intelligents du clergé oriental préalablement formés et ordonnés en Orient. Ils y compléteraient leur formation. Les Instituts et Congrégations qui travaillent à l'évangelisation de ces contrées y enverraient aussi des sujets. On pourrait y admettre encore des prêtres latins qui se formeraient à ces questions et finiraient peu à peu par former une élite. On aurait ainsi comme une pépinière de théologiens, de canonistes et de liturgistes compétents sur des questions trop ignorées hélas! et qui ne s'improvisent pas. L'Orient est encore plongé dans l'abaissement et a surtout besoin de Missionnaires, c'est vrai, mais ces missionnaires ont besoin d'être guidés. Il faut donc des hommes instruits.
>
> De plus dans ce même Orient en général (Russie et ailleurs) il y a des milieux où la culture intellectuelle est assez développée et où toutes les questions susmentionnées sont étudiées et agitées avec passion. Les Universités y sont nombreuses et peuplées, les périodiques abondent. Les États Balkaniques imitent la Russie. Dans tous ces milieux la vie chrétienne est défigurée mais cependant existe et ne demande qu'à grandir.
>
> Toute cette vie intense nous échappe et souvent se manifeste contre la sainte Église. Presque personne chez nous n'est au courant de ce mouvement et ne peut faire entendre un son de voix catholique

---

([105]) AAR 2 EI 150: «*L'ignorance dans laquelle nous sommes restés nous-mêmes* au sujet de ces chrétientés, la conduite trop hautaine et imprudente tenue à l'égard des Orientaux, par beaucoup de Missionnaires peu éclairés et d'autres causes encore, ont augmenté les malentendus et accru les défiances. Il faut avant tout reprendre contact, dissiper les préjugés, gagner la confiance, faire connaître le véritable caractère de la Sainte Église et *surtout nous efforcer nous-mêmes de connaître les Orientaux*» (corsivi nell'orig.). Delpuch avrebbe sviluppato questo punto nel suo *votum* del 1917 (cfr *Opinamenta et vota quoad pontificiam in Urbe pro Ecclesiarum orientalium dissidentium concordia institutionem*, Romae 1917, p. 76-77 e KOROLEVSKIJ, p. 22).

dans ces milieux. Cet Institut donnerait des hommes adaptés à ce travail et connaissant la mentalité de ces peuples. Il pourraient entrer en contact avec l'élément intelligent de ces contrées et faire disparaître de nombreux préjugés. La vie des catholiques orientaux mieux connue permettrait de prendre des mesures mieux adaptées à leurs besoins.

En ce moment de grands événements se préparent dans toutes ces contrées orientales qui vont subir des transformations profondes. Il serait douleureux pour des cœurs catholiques de ne pouvoir faire luire la vérité au milieu de tout ce mouvement»([106]).

Nell'ultimo paragrafo, il sedicesimo, Delpuch faceva infine un accenno, discreto ma significativo, all'opportunità di istituire una congregazione autonoma per le Chiese Orientali, spiegando subito dopo al Petit a cui trasmetteva tali informazioni, il senso della sua proposta:

«J'ai entendu aussi formuler le désir de voir les Églises d'Orient posséder au centre même de la catholicité, des facilités pour avoir des rapports plus immédiats et directs avec le Souverain Pontife. Je ne fais qu'indiquer ce désir. La question est d'ordre trop délicat pour etre [*sic*] exposée dans de simples notes.

Ce dernier paragraphe fait allusion à l'utilité d'une congrégation distincte de la Propagande et consacrant uniquement ses efforts aux Églises Orientales. De vive voix je la developpai à Mgr Marini qui, je le sais, récita sa leçon: je ne voulais pas autre chose. Il serait à désirer que cette Congrégation ait pour Préfet le Souverain Pontife lui-même comme le Saint-Office, la Consistoriale et les Affaires Extraordinaires, avec un Cardinal Secrétaire et un Assesseur Archevêque. Quoique dans cette organisation il n'y ait qu'une question de titres qui diffèrent, le système donne cependant au dehors l'impression de rapports plus directs avec le Souverain Pontife. Il relève surtout ces pauvres Églises qui ne sont plus reléguées après les Missions auprès des infidèles. Les dignitaires, Patriarches compris, ne seraient plus obligés de faire antichambre devant la porte d'un simple prêtre 'burocratico perfetto'! Tout cela fut dit au Saint-Père»([107]).

La lettera di Delpuch a Petit con le notizie citate è del 5 novembre 1916 quasi un mese dopo, dunque, che quest'ultimo aveva fatto pervenire a Benedetto XV il suo rapporto che è datato 7 ottobre 1916. Come già notava perciò il Korolevskij, i due uomini lavorarono indipendentemente l'uno dall'altro sebbene siano poi giunti a conclusioni sostanzialmente identiche([108]).

([106]) AAR 2 EI 150.

([107]) *Ibidem*.

([108]) Cfr Korolevskij, p. 10. Non sembra però che questi, pur accennan-

Ormai deciso ad accogliere le vedute di Delpuch e di Petit circa le progettate istituzioni a favore delle Chiese Orientali, Benedetto XV volle comunque seguire — come scrive il Korolevskij — la «pratique ordinaire de la Curie romaine» e domandò al Marini (creato cardinale il 4 dicembre 1916)([109]) di raccogliere altri pareri sulla questione([110]). Il risultato di questa consultazione, fatta — pare — piuttosto frettolosamente dal cardinale con l'aiuto dell'elemosinie-

---

do al rapporto di Petit lo abbia esaminato direttamente, dal momento che afferma che nel documento veniva proposta Costantinopoli come sede dell'erigendo Istituto Orientale (*ib.*, p. 11). L'arcivescovo di Atene non fa, in realtà, una simile proposta in nessun punto del lavoro che aveva presentato al Pontefice. Non è da escludersi che il Korolevskij, il quale scrisse le pagine dedicate all'origine della Congregazione e dell'Istituto orientali intorno al 1950, avesse appreso dell'esistenza del *rapport* di Petit solo leggendo la *notice* necrologica redatta dal Salaville negli *Échos d'Orient*, di cui il Vailhé (p. 120-121) avrebbe citato il passo relativo all'apprezzamento mostrato da Benedetto XV verso le proposte del prelato. Salaville scriveva difatti: «Le savant archevêque avait eu l'occasion de proposer au Saint-Siège la création de semblables instituts dans les principaux centres orientaux et d'abord à Rome. Nous touchons ici à une page d'histoire sur laquelle il n'aurait pas voulu de son vivant, que le voile fût levé. Mais nous devons à sa mémoire de le lever après sa mort, d'autant que dans certains milieux, qui pensent pourtant être bien informés, l'histoire commence à se faire sans lui» (S. SALAVILLE, *Mgr Louis Petit*, in *Échos d'Orient* 27 (1928) nº 150, p. 135-136). L'allusione fatta dall'erudito assunzionista si riferiva proprio a Korolevskij che in una notizia pubblicata nella sua rivista *Stoudion*, in occasione del trasferimento dell'Istituto nella sede definitiva di piazza Santa Maria Maggiore, rammentava brevemente le vicende della sua fondazione (*Stoudion* 4 (1927) nº 1, febbraio, p. 30-36). È vero però che Korolevskij avvertiva nel suo articolo che non avrebbe parlato dei «vivants» (p. 31) tra i quali vi era ancora Petit, scomparso nel novembre 1927. Appare strano comunque che il celebre Padre Cirillo non abbia prestato attenzione al fatto che entrambi gli autori assunzionisti parlano di un «institut *romain* d'études orientales». Il rapporto che Petit ebbe modo di presentare direttamente a Benedetto XV in occasione della sua venuta a Roma per la visita *ad limina* (cfr SALAVILLE, p. 135) interessò vivamente il papa che dichiarò all'arcivescovo di Atene, durante l'udienza di congedo: «J'ai lu votre rapport et j'en suis si satisfait que je suis décidé à le mettre sans retard à exécution» (*ibidem*; VAILHÉ, p. 120). Petit comunicò — secondo Salaville — una copia del suo lavoro al card. Serafini, prefetto di Propaganda che gli fece «le plus bienveillant accueil». Secondo Korolevskij (p. 11) — e stavolta la cosa è pienamente plausibile — anche il p. Delpuch aveva potuto leggere lo scritto del prelato francese.

([109]) KOROLEVSKIJ, p. 11.

([110]) *Ibidem*, p. 13.

re pontificio Tiberghien([111]), fu trasmesso al Pontefice nell'aprile 1917([112]). È abbastanza sorprendente l'assenza, nel fascicolo a stampa che raccoglie i *vota* degli «specialisti» consultati, del rapporto di mons. Petit a meno che il papa non abbia preferito, cosa non del tutto improbabile, tenerlo riservato. Vi è invece il parere piuttosto incolore di Desprez che, secondo Korolevskij, era stato scelto «un peu au hasard parce que l'on n'avait sous la main aucun compétent en la matière dans sa Congrégation»([113]), affermazione che è giustificata non già dalla mancanza di altri più validi specialisti (era vero il contrario) bensì dal modo precipitoso con cui era stata organizzata la consultazione([114]). Si può quindi concludere che il card. Marini che

([111]) *Ibidem* e p. 21: «Quelques-uns des auteurs n'avaient été prévenus qu'au dernier moment, après un dîner donné le 4 mars 1917 par Mgr Tiberghien, et plusieurs ne savaient pas bien précisement de quoi il s'agissait». Sul Tiberghien cfr *ibidem*, p. 18 ed il breve necrologio dedicatogli dallo stesso Korolevskij in *Stoudion* I (1923) p. 27-28. Tra coloro che vennero consultati vi fu l'Assunzionista Arthur Desprez che non nascondeva al suo superiore Bailly la propria sorpresa per la premura, da lui giudicata eccessiva, con cui venne sollecitato a consegnare il suo *Votum* (cfr AAR NH 91, Desprez a Bailly, Roma 3 marzo 1917).

([112]) ID., *Le nouveau siège de l'Institut Pontifical Oriental*, in *Stoudion* 4 (1927) p. 32.

([113]) KOROLEVSKIJ, p. 15.

([114]) Fu solo del resto dopo la stampa degli *Opinamenta*, che il Desprez venne incaricato da Marini di chiedere dei pareri al suo antico confratello (AAR NH 106, Desprez a Bailly, Roma 11 aprile 1917). Ma l'arcivescovo di Atene, che non aveva alcuna simpatia per il porporato italiano non diede alcun seguito alla richiesta.

«[..] cette vieille *volpe* — scriveva al Baudouy — ne m'a jamais inspiré confiance, depuis le jour déjà lointain, où il a voulu étrangler dans l'œuf les pauvres petits *Échos d'Orient* alors à leur naissance, chose qui paraissait sourire à notre procureur général d'alors. Averti par mes amis de l'*Orient Chrétien*, à qui on voulait jouer le même tour sous pretexte qu'ils avaient 6.000 l[ires] du Vatican (chose dont les Échos d'Orient n'ont jamais été gratifié [sic] malgré de mirobolants rapports qui allaient finir chez le juif du coin) j'ai fait bonne garde et quand la vieille béte (en italien *mala bestia*) s'est présentée avec la bouche enfarinée, j'ai cogné fort. De chez nous on a pas osé insister, et de la piazza S. Pantaleo [residenza del Marini] on m'a gardé une de ces robustes rancunes de prélat romain, que la pourpre même n'arrive pas à calmer. Les *lumi* qui m'ont été demandés au début de mai par l'agence Tiber[ghien]-Desprez-Marini n'avaient, j'en suis convaincu, d'autre but que d'obtenir copie de mon rapport afin de le piller en taisant l'auteur» (AAR 2 DO 122, Kephissia, 22 agosto 1917).

ambiva naturalmente alla direzione effettiva del nuovo ed importante dicastero (creato con il motu proprio *Dei Providentis* del 1 maggio 1917([115]) temesse nell'arcivescovo di Atene un pericoloso concorrente, tanto più che, nell'estate di quell'anno, sembrò che si affacciassero altri candidati al governo della Congregazione Orientale([116]).

([115]) Cfr. *La Congregazione* [cit. nella nota 15], dove è riprodotto l'originale con la firma autografa di Benedetto XV; *Acta Apostolicae Sedis* 9 (1917) p. 529-531.

([116]) È quanto si può ricavare da due note inviate da imprecisabili ma bene informati agenti francesi al Ministero degli Affari Esteri parigino. La nomina di Marini, data quasi per scontata nella prima nota, parve lasciare il posto, nella seconda, ad altre ipotesi: «Il est à peu près certain que la Congrégation des Rites Orientaux [*sic*] aura pour préfet le cardinal Marini. Il y a lieu de rappeler que le prêtre catholique qui a le plus d'autorité dans la matière est le prince Max, frère du roi de Saxe. L'orthodoxie de ce personnage était suspecte à Pie X; mais son prestige reste considérable et le patriotisme dont il a fait preuve au cours de la guerre mondiale donne à juger combien son influence serait funeste aux intérêts français» (AMRE *Guerre 1914-1918* Italie-St Siège 598 bis, f. 103, *La réforme de la congrégation 'De Propaganda Fide'*, Rome 12 maggio 1917. Sul primo foglio del vol. 598 bis si legge la seguente nota: «Dossier incomplet retrouvé à Varsovie après la seconde guerre mondiale»). Nella seconda nota affiorano, come si è detto altri nomi: «Le pape s'occupe présentement de choisir le personnel tant de la Congrégation que de l'Institut d'études orientales. C'est là le point délicat de l'entreprise. Il semble qu'on attende avant de prendre des résolutions définitives, l'arrivée du métropolite ruthène de Galicie Mgr. Szeptycky [*sic*] dont les journaux ont signalé ces jours derniers la présence à Stockholm. Il paraît tout-à-fait certain que Mgr Szeptycky sera créé cardinal au prochain consistoire; et il est presque probable que c'est lui, et non pas le Cardinal Marini, qui sera secrétaire de la Congrégation, c'est-à-dire président effectif, puisque les Congrégations dont le pape se réserve la préfecture sont régies par le Secrétaire [...] Le prince Max de Saxe sera certainement écarté pour le moment comme suspect; de même les moines basiliens de Grotta Ferrata [*sic*]. On se propose de recourir mais dans quelque temps seulement, semble-t-il, à un Augustin italien, très versé dans les questions des Églises Orthodoxes, le P. Palmieri. On fera appel aux Arméniens mekhitaristes de Venise, et à plusieurs melkites, anciens élèves du séminaire français de Sainte-Anne de Jérusalem; probablement aussi au p. Cyrille Charon, dit Karalevsky, prêtre français de rite ruthène. Il semble enfin qu'une charge importante doive être réservée au P. Delpuch [...] qui jouit d'une haute autorité et dont la France peut attendre la plus heureuse influence» (*ibidem*, ff. 114-115, Roma 10 luglio 1917. Una copia della nota è in *Papiers d'Agents*. Papiers Canet 35, f. 67r). Gli accenni alla 'dubbia' ortodossia di Max di Sassonia si spiegano con il fatto che Pio X aveva condannato le idee esposte dal principe in un articolo pubblicato nel 1910 nella rivista dei basiliani di Grottaferrata, *Roma e l'Oriente* (cfr Hajjar, *Le Vatican* [cit. nella nota 12], p. 254-256).

Non c'è dubbio, del resto, che Petit sperasse di essere richiamato dal suo «esilio» ateniese come risulta da una sua lettera dell'agosto 1917:

> «Vous savez ce qu'on organise à Rome — scriveva al suo confratello ed amico Martin Jugie —: j'en suis le premier auteur grâce à mon rapport au Pape en octobre 1916. Je puis être appelé dans la Ville Éternelle d'un jour à l'autre et avec moi plusieurs autres dont votre personne. Tout est encore en incubation et l'on vient de m'écrire que Marini est en train de tout escamoter pour ses amis, ne nous laissant que des fonctions secondaires. Dans ce cas je refuserai de donner ma démission et je ferai ici avec le temps ce que j'ai rêvé [...] Si nous nous voyons je vous ferai lire mon rapport au Saint-Père: je n'y ai pas édulcoré la vérité. Seulement je l'ai tenu secret et le p. Emm[anuel] luimême([117]) n'en a pas eu connaissance malgré la diplomatie déployée pour l'obtenir. *Inde irae*. On craint que je prenne trop de place à Rome et on gémit déjà en Egyrie sur la ruine de nos œuvres de Cadi-Koeui et d'Athenes. Vous savez pourtant si on nous a aidés à ces malheureuses œuvres! Elles sont restées grâce à ces prodiges qui maintiennent en équilibre la vieille masure de Stamboul»([118]).

Effettivamente l'arcivescovo di Atene non si sbagliava quando scriveva al suo dotto confratello circa l'eventualità di essere invitato a lasciare la diocesi per assumere delle funzioni a Roma, perché il 24 settembre il card. Domenico Serafini, prefetto di Propaganda Fide, gli scriveva confidenzialmente per informarlo dell'imminente promulgazione del motu proprio *Orientis Catholici*([119]) e del desiderio del pontefice «di valersi della sua opera» affidandogli «un importante incarico nel detto Istituto di studi orientali, oltre l'ufficio di Consultore nella nuova Congregazione»([120]). Nel frattempo però dovevano essere giunte a mons. Petit delle voci inquietanti circa l'attività del card. Marini per l'organizzazione delle due nuove istituzioni([121]) senza contare che la proposta di occupare un posto certamente

([117]) Ossia il generale della Congregazione assunzionista, Bailly.

([118]) IFEB, cartella senza segnatura, Petit a Jugie, Atene 20 agosto 1917.

([119]) Con il quale veniva creato l'Istituto Orientale (cfr. *Acta Apostolicae Sedis* 9 (1917) p. 531-533).

([120]) AAR 2 EI 152, Serafini a Petit, 24 settembre 1917.

([121]) L'accenno critico è già abbastanza esplicito nel passo della citata lettera a Jugie. Forti riserve circa l'operato del Marini emergono in una lettera. del Delpuch al Desprez, in cui si legge tra l'altro: «L'Institut et la Congrégation sont choses décidées, il n'y a plus à en douter. Le Saint-Père veut absolument que les cours commencent en novembre, le 16 du mois. La chose fut acceptée et décidée dès le début de juillet. Depuis, on a travaillé à organiser

subalterno a quello del porporato non doveva certo sorridergli. Fu quindi con la dura franchezza che gli era abituale che l'arcivescovo

---

les deux œuvres. C'est sur ce dernier terrain pratique que de nombreux impairs ont été commis, se commettent, et vont se commettre. J'eus vent des premières fausses mesures à la fin de juillet. [. . .] Je venais d'apprendre que Mgr Isaie Papadopoulos était nommé assesseur [. . .] Il était question, en outre d'enlever d'Athènes Mgr Petit, pour lui confier la chaire de Droit Canon Oriental! Pour moi on me nommait «Consultore Massimo», c'est-à-dire qu'on me donnait toutes les responsabilités pour les boulettes que je ne pourrais empêcher, et tout le profit pour les autres. [. . .] J'écrivis une lettre très forte au Cardinal, en lui montrant les inconvénients de ces nominations, en déclinant nettement le globule chinois qui m'était offert, et en signalant l'ostracisme dont les Français et les autres étrangers étaient la victime. De vive voix j'insistai pour montrer les inconvénients de la nomination de Mgr Petit, de l'infériorité de la place offerte, de sa juxtaposition avec Mgr Isaie, et de sa subordination à ce dernier, etc. . . on me répondit que le Saint-Père avait décidé les choses, et qu'il n'y avait plus rien à faire. Sur Mgr Petit on ne sut que me dire. Je suis revenu hier chez le Card. [ovviamente Marini]. Il me faisait appeler pour me dire qu'on lui faisait une guerre acharnée, et surtout pour me prier de lui faire une note sur la question du territoire destiné à la Congrégation. Cette question est soulevée de nouveau à la suite d'objections faites par la Propagande, qui réclame pour elle tous les latins qui vivent en Orient. Je ferai la note volontiers, mais le bon Card. est absolument désespérant. Je lui en ai déjà rédigé deux. Il ne s'en souvient pas. Il a depuis deux mois le programme, J'ai eu, il vous en souvient, mille peines à lui faire comprendre le canevas pour l'empêcher de faire des boulettes dans le «Motu Proprio». Il n'a rien lu du programme, tout en le proclamant un «Capo lavoro», il ne l'a pas encore remis au Saint-Père et il organise de lui-même le corps professoral de l'Institut a priori. [. . .] Malgré mes objurgations on veut à tout prix ouvrir l'Institut. Mgr Tiberghien et le Cardinal le veulent à tout prix, et on a fini par gagner le Pape. Or, voici le curieux de l'affaire. On n'aura guère que des séminaristes Orientaux qui n'ont pas fini les études ecclésiastiques, et on n'a songé qu'à un corps professoral de l'Institut supérieur, et encore on a même perdu de vue que l'Institut est avant tout pour les latins. J'ai dû le rappeler, et on en a pris note. On avait songé un moment à laisser de côté Mgr Petit. Mais le Saint-Père et le Cardinal ayant écarté un candidat présenté par Mgr Sardi, et accepté tout d'abord (un gamin polonais, chapelain d'une communauté que S(ardi) aime: un fils à papa!) on est revenu à Mgr P(etit) sous prétexte qu'il ne réussit pas à Athènes (! ?) et que ce milieu ne convient pas à ses talents, on va l'enlever (je transcris ce que j'ai entendu). Le Saint-Père a donné l'ordre à Mgr Laurenti de rappeler au Cardinal Serafini de choisir un successeur. Mgr Petit serait donc chargé du cours de Droit Canon oriental avec un laïque, un certain Carusi. Je crois que nos œuvres si péniblement conduites à l'existence sont voulues par le Bon Dieu, aussi je suis

di Atene rispose l'8 ottobre al card. Serafini con una lettera in cui faceva delle considerazioni che equivalevano, in pratica, ad un rifiuto([122]). Dopo aver spiegato al Serafini che le varie iniziative intraprese in diocesi avevano comportato dei debiti considerevoli che il suo eventuale successore avrebbe dovuto affrontare con gravi difficoltà Petit proseguiva:

> «À cette première considération s'en ajoute une autre, à laquelle je ne devrais pas m'arrêter, mais qui, en raison des attaques dont j'ai été l'objet de la part de plusieurs, mérite que l'on s'y arrête. S. E. le Cardinal Marini s'en va répétant de divers côtés à Rome que le Saint-Père me rappelle parce que je *n'ai pas réussi*([123]) à Athènes. De deux choses l'une: ou la susdite Éminence est l'organe, en la circonstance, du Vatican ou de la Propagande, et alors je serais bien aise de savoir en quels points j'ai échoué; ou elle tire cette information de son propre fonds, et dans ce cas il me répugnerait de collaborer avec un homme, si haut placé soit-il, qui montre si peu d'égards pour la réputation d'autrui, surtout d'un évêque, qui ne prétend certes pas être parfait, mais qui n'a rien négligé pour remplir entièrement son devoir en dépit des obstacles qu'il a rencontrés sur sa route.
>
> Le même cardinal a annoncé que l'on me destinait, dans le nouvel Institut, l'enseignement du droit canon byzantin. Si ce renseignement est exact, on ne manquera pas, en effet, de considérer mon passage d'un siège archiépiscopal à une chaire de professeur comme une disgrâce. Cette disgrâce, je l'accepte de grand cœur, si elle est méritée, mais nullement dans le cas contraire. Et s'il plaît malgré tout au Saint-Père de me l'infliger, je m'y soumettrai en enfant d'obéissance que j'entends rester, mais ce ne sera que de la soumission, car j'ai conscience de n'avoir pas démérité jusqu'à ce point.
>
> Je prie Votre Éminence d'excuser la liberté de mon langage; j'aime

tranquille sur le résultat final, mais quelle souffrance de les voir entre les mains incapables qui les sabotent sans y rien comprendre, alors qu'on pourrait avoir quelque chose de si beau!» (AAR HB 73 e NH 172, Grottaferrata, 3 settembre 1917 copie dattiloscritte). Dai documenti dell'archivio della Propaganda risulta che effettivamente il dicastero aveva fatto dei passi per la scelta del successore di Petit. Il Dolci, Delegato Apostolico a Costantinopoli, proponeva mons. Rocco Collaro, parroco della cattedrale di S. Spirito, ma Serafini lo informava, nel novembre del 1917, che ogni proposta era accantonata «non più verificandosi il fatto della vacanza» di Atene (ASCPF rubr. 110 (1917) Serafini a Dolci, 17 novembre 1917).

([122]) ASCPF rubr. 110 (1917), Atene 8 ottobre 1917; copia in AAR 2 EI 153.

([123]) Sottolineato nell'originale.

mieux tout exprimer au dehors que de murmurer au dedans. Il n'y a d'ailleurs aucune amertume en ces lignes, mais une sollicitude légitime sur le sort d'œuvres commencées, mais non encore achevées, et un modeste souci d'une réputation que je ne puis abandonner de plein gré à certains dénigrements systématiques»([124]).

Una simile risposta non era certo fatta per conciliare all'ombroso prelato francese le simpatie degli ambienti della Curia né tantomeno per calmare le apprensioni dei suoi avversari. Il Serafini si limitava a rispondere, il 16 novembre, che «il Santo Padre, prendendo in considerazione le molteplici opere di ordine spirituale e materiale dalla S.V. intraprese a bene dell'Archidiocesi affidataLe, e temendo che pel suo allontanamento possano essere, con grave danno, interrotte, non insiste nell'invito fattole, lasciando che Ella prosegua ad esplicare la sua opera pastorale a cui si è dedicata con tanto zelo»([125]).

Dieci giorni più tardi, mentre la Segreteria di Stato spediva a Petit il biglietto di nomina a consultore della Congregazione Orienta-

([124]) *Ibidem.*

([125]) AAR 2 EI 154, Serafini a Petit (nell'originale manca, per una probabile disattenzione del minutante, la data che Petit, in base al timbro postale, ha pensato fosse il 19 novembre; la minuta (ASCPF rubr. 110 (1917) reca invece la data del 16. A tergo di essa si legge: «Questa minuta di lettera fu sottoposta al S. Padre e da lui approvata nella udienza del 12 nov. 1917». Serafini proseguiva così: «In pari tempo però vuole il S. Padre che Le sia a suo nome da me dichiarato che nel chiamarla a Roma a collaborare alla grande opera ch'Egli vuole intraprendere per le Chiese d'Oriente fu suo unico intendimento rendere una testimonianza alla riconosciuta competenza della S.V. negli studi orientali e valersi del suo prezioso contributo; il che Egli faceva tanto più volentieri, rammentando l'interessamento dalla S.V. mostratogli per tale opera, e i saggi consigli ch'Egli ebbe molto ad apprezzare. Spera quindi ch'Ella non voglia dare nel suo discernimento alcun peso alle inconsistenti voci pervenutele, tenendo nel giusto conto l'attestato di stima e benevolenza che il S. Padre si proponeva di darle». Petit capì certamente di aver mancato di tatto e probabilmente deluso il pontefice e tentò quindi di far macchina indietro con una nuova lettera al Serafini, in cui si diceva lieto delle assicurazioni ricevute circa i pettegolezzi su di lui, sdrammatizzava l'urgenza e le dimensioni dei problemi finanziari e finiva per esprimere sommessamente la sua disponibilità a venire a Roma (ASCPF rubr. 110 (1917), Atene 2 dicembre 1917). Era però troppo tardi: quasi due mesi dopo il prefetto della Propaganda gli rispondeva che il Papa lodava le sue disposizioni ma non intendeva insistere nel chiedergli di accettare un posto nell'Istituto (*ibidem*, 28 gennaio 1918).

le[126] il cardinale Nicolò Marini ne veniva nominato Segretario[127].

Resosi ormai conto che gli era praticamente impossibile giocare un ruolo di rilievo nelle due nascenti istituzioni che aveva nondimeno così efficacemente contribuito a realizzare, non restava a mons. Petit che seguirne dal suo lontano osservatorio di Atene i primi passi, senza risparmio, naturalmente, di critiche e riserve piuttosto acerbe. Più eloquenti di qualsiasi commento sono vari passaggi della sua corrispondenza con il p. Martin Jugie che fu tra i primi docenti dell'Istituto Orientale. Così il Petit gli scriveva nel gennaio 1918:

> «Ne vous laissez pas influencer par Mgr Tiberghien: c'est un faux bonhomme, qui fait travailler les autres pour ses fins propres, et gardez-vous bien de faire quoi que ce soit sans y être officiellement invité par qui de droit. C'est ce que l'on n'a pas assez compris en mai dernier: de là bien des manœuvres imprudentes, qu'il faut ensuite regretter. J'ai bien essayé de faire comprendre certaines choses, mais il fallait lire entre les lignes, et l'on paraissait emballé. En s'en tenant à ce que je vous dis, nous ne serons pas joués, et c'est bien quelque chose dans un pays qui a vu naître le Livre du Prince. Si les Échos ont cessé[128], ce n'est pas de notre faute: nous avons été embouteillés pendant près de six mois, mais ils doivent reprendre, si on veut bien les imprimer, et on aurait tort d'aller ailleurs, sauf pour certains textes impossibles à imprimer chez nous. En tout cas, si l'on veut faire du *Bessarione* l'organe dont j'avais proposé la création à l'occasion des deux fondations nouvelles[129], il y a là un accaparement auquel nous ne devons pas

(126) AAR 2 EI 134, 29 novembre 1917, prot. 49.085. Il documento e la relativa lettera di accompagnamento (*ibidem*, 2 EI 135, 5 dicembre) sono firmati dal card. Gasparri.

(127) KOROLEVSKIJ, p. 11.

(128) La pubblicazione della rivista fu molto irregolare durante gli anni della guerra e venne interrotta a varie riprese. Salaville ne spiegava le ragioni ai lettori in una nota del 16 aprile 1915: «Depuis le mois d'août 1914 les *Échos d'Orient* n'ont pu assurer la régularité de leur publication bimestrielle. Dès les premiers jours de la mobilisation française, les rédacteurs quittèrent Constantinople, pour aller prêter leur concours à la grande œuvre historique qui s'écrit, hélas! autrement que par la plume. Puis en novembre la fermeture officielle des établissements français de Constantinople et de toute la Turquie suivie de l'expulsion du plus grand nombre des ressortissants des nations de la Triple-Entente, vint empêcher les communications de manuscrits ou de livres qui auraient pu permettre la préparation immédiate de plusieurs livraisons de la revue» (S. SALAVILLE, *Les 'Échos d'Orient' et la guerre*, *Échos d'Orient* 17 (1915) p. 385-388 (il passo citato è a p. 385).

(129) Col fascicolo numero 151 del gennaio 1920 il *Bessarione*, in effetti,

nous prêter, sous peine d'être taxés et pris pour des nigauds, par les fins prélats qui retireront les marrons du feu. Laissez-les faire; quand ils auront bien pataugé, peut-être s'aviseront-ils qu'ils n'étaient pas en somme mieux qualifiés que d'autres pour diriger le mouvement. [. . .] Si je vous ai parlé comme je l'ai fait en commençant, c'est que je me suis rendu compte que bien des messieurs cherchent à s'élever aux dépens d'autrui. C'est parce que j'ai refusé d'abord poliment puis catégoriquement de me prêter au jeu, que l'on essaiera de tourner la difficulté en s'adressant à des collaborateurs compétents de chez nous. Rien de mieux, si l'invitation vient des autorités compétentes, et en ce cas nous devons aller de l'avant uniquement dans l'intérêt général de l'Église et de l'Orient; mais à faire de longs et pénibles travaux préalables pour permettre à des anonymes de s'en emparer et de s'en parer, voilà qui me deplaît. Je voudrais voir tous les nôtres à l'Institut projeté, mais ils doivent y entrer par la grande porte, et présenter eux-mêmes leurs travaux. Que les autres en fassent autant et cette sainte émulation ne peut qu'être profitable au résultat général»([130]).

Pochi mesi dopo, in una nuova lettera allo stesso Jugie, Petit ritornava sull'argomento, con tono pressoché immutato:

«Je suis enchanté que vous vous soyez réconcilié avec ma petite bibliothèque [. . .] Profitez-en largement, mais pour nos Échos ou les encyclopédies françaises, et non pour le Bessarione. Il ne faut pas, comme on dit aux divers dépôts que vous avez heureusement quittés([131]) se laisser bourrer le crâne, ou encore, suivant une autre expression du même cru, être trop poires. J'ai eu, je l'avoue, le plus grand désir d'organiser à Rome un centre d'études et de travail vraiment sérieux, avec l'aide des archives romaines qui nous manquent ailleurs. Mais comme on a eu soin d'encombrer la place de colossales nullités, et de nous réduire, le cas écheant, au rôle de facchini della stazione Scossacaval[l]i [piazza romana dove ebbero sede Congregazione e Istituto orientali], mon avis est que nous rentrions crânement sous notre tente, non pour bouder comme Achille, mais pour travailler à ce que nous estimons être utile. Vous verrez qu'avec le temps les choses changeront, à moins que l'on ne veuille doter Rome d'un rouage rouillé avant d'avoir fonctionné.

Voulez-vous que je vous raconte une chose? Un prélat français, grand ami de S. E. le Secrétaire d'État, est allé dernièrement voir le Pape et il en a obtenu de copieux subsides pour publier diverses œuvres utiles à la cause de l'Union, et en particulier sur le concile de

---

aggiunse al titolo la dicitura: «Officiale per gli atti del Pontificio Istituto Orientale».

([130]) IFEB, cartella senza segnatura, Petit a Jugie, Atene 18 gennaio 1918.

([131]) Petit allude al fatto che il P. Jugie era stato da poco smobilitato.

Florence. Rentré à Paris, il écrit à la bibliothèque Vaticane pour avoir des documents. De Rome on lui répond qu'il vaut mieux pour cela s'adresser à Mgr Petit, afin de ne pas risquer faire double emploi avec ses propres recherches. Et le Mgr Parisien m'écrit pour cela. Encore quelques incidents comme celui-là, et l'on s'apercevra peut-être qu'il eût mieux valu confier certaines besognes à des gens déjà au courant des questions. Surtout ne vous laissez pas embobiner par Tiberghien et Cie. Invité plusieurs fois à dîner chez lui, autrefois, j'ai pu me rendre compte de l'abîme d'ignorance dans lequel il se prélasse, j'allais dire il patauge, et combien sont comme lui! Aussi vaut-il mieux rester chez soi: c'est plus digne, à moins que l'on ne soit invité à entrer par la grande porte, ce qui ne paraît pas encore devoir se produire, d'après les derniers incidents relatifs aux nominations des nouveaux consulteurs» (132).

Nel luglio 1918, l'irritato pessimismo dell'arcivescovo di Atene sull'attività dell'Istituto Orientale non si era per nulla attenuato:

«Puisque vous voulez bien me parler de l'Institut, laissez-moi vous dire que le choix du P. Romuald pour le droit canon n'est pas des plus heureux. Vous semblez oublier que depuis vingt ans ce brave Père ne s'est pas occupé de cette question, autrement que pour de lointains rapprochements avec le droit latin de la Propagande. Il est facile de faire un livre comme le sien à l'aide de la Collectanea, mais ceci n'est pas le droit oriental (133). [...] En ce qui me concerne je ne veux pas aller à Rome tant que tout ne sera pas en règle avec cet Institut, car je ne veux pas avoir l'air de chercher à y entrer. Si on veut de moi, on peut bien me le dire, quant à offrir mes *lumi*, comme on dit là-bas, je ne suis pas assez fat pour le faire. Il y a déjà le *luminare majus*, et bientôt sans doute viendra le *luminare minus*, si tous deux ne brillent que dans la nuit, cela tient à leur système d'immanence» (134).

Mons. Petit era però troppo facilmente dominato dal suo spirito critico e dal suo carattere rigido fino all'intolleranza e si lasciò sfuggire una nuova occasione di collaborare all'Istituto che, malgrado la severità dei suoi giudizi ed il difficile rodaggio, doveva pur sempre apparirgli come la migliore possibilità di consacrarsi in pieno ai suoi

(132) IFEB, cartella senza segnatura, Petit a Jugie, Atene 5 maggio 1918. L'allusione al «prélat français» riguardava, come risulta da una lettera di Petit al p. Horgues, l'orientalista francese René Graffin (AAR 2 DO 143. Atene, 1 luglio 1918).

(133) Cfr V. GRUMEL. *Le R. P. Romuald Souarn (1872-1948), Revue des études Byzantines* VI (1948) p. 302-304.

(134) IFEB, cartella senza segnatura, Petit a Jugie, Atene 25 luglio 1918.

studi prediletti. Nella primavera del 1919 pare infatti che Benedetto XV, probabilmente preoccupato delle difficoltà in cui si dibatteva la sua fondazione, abbia proposto all'arcivescovo di Atene di assumerne la direzione. Lo stesso Petit sembra fare un discreto accenno alla cosa in un'altra lettera al suo confidente Jugie:

> «Quand vous passerez devant Saint-Ignace, songez un peu à invoquer mon saint patron pour moi, comme j'aimais à le faire autrefois durant mon trop court séjour sur les rives du Tibre. Vous m'invitez à y retourner, et c'est bien aimable de votre part. Mais où sont les neiges d'antan? J'avais cru de bonne foi que l'on pouvait faire à Rome œuvre utile, et même magnifique. Ce que je vois moi-même par certaines circulaires, indiquent trop visiblement que nous sommes encore à l'enfance, et j'avoue être trop vieux pour collaborer avec ces jeunes de soixante-dix ans qui n'ont rien appris et s'imaginent tout savoir. A quoi bon se disputer, comme cela m'arriverait immanquablement? Alors je reste chez moi, où je m'ennuie, mais où du moins je puis ne pas me disputer, sauf quand il me faut répondre à certaines lettres de Scossacavalli» ([135]).

Fu certo per Petit (e forse anche per l'Istituto) una preziosa occasione mancata che non sarebbe stata neanche l'ultima, come si dirà più avanti, ma l'Orientale si andava ormai avviando verso una nuova fase della sua storia, poiché, qualche anno dopo, nel settem-

([135]) *Ibidem*, Petit a Jugie, Atene 26 giugno 1919. Sul primo foglio della lettera si legge una nota manoscritta il cui tenore è il seguente: «Il est à peu près sûr que Mgr Petit fut invité par Benoît XV à prendre la direction de l'Institut Oriental entre le 8 et le 26 juin 1919. Un rapport parti d'Ara Coeli [sede della curia generalizia degli Assunzionisti] indiquait les raisons qui devraient pousser Benoît XV à nommer Mgr Petit à ce poste. Celui-ci a toujours ignoré cette démarche. La présente lettre semble bien faire allusion à une proposition faite à Mgr Petit à cette époque». La notizia, non ulteriormente documentabile, appare comunque plausibile, perché ad essa sembra fare allusione il cardinale Van Rossum in un colloquio dell'anno seguente con l'assunzionista p. Maubon (cfr *infra*, p. 309, nota 153). Nell'archivio della Congregazione per le Chiese Orientali esiste un *Exposé des raisons qui désignent son Excellence Mgr Louis Petit, archevêque d'Athènes, pour la charge de Recteur de l'Institut Pontifical oriental*, Roma, 8 giugno 1919 (Prot. 3118/19). Il documento, non firmato, è verosimilmente opera del P. Jugie. Vi si legge tra l'altro: «En même temps qu'il sera pour la Congrégation Orientale un auxiliaire des plus précieux, l'Archevêque d'Athènes saura donner à l'Institut Oriental sa forme définitive, et le soustraire aux tâtonnements du début. Il est un des premiers a en avoir conçu l'idée et il en a tracé le plan dans un long Mémoire présenté à Sa Sainteté le Pape Benoît XV, en 1916».

bre 1922, Pio XI lo avrebbe unito all'Istituto biblico, in attesa di giorni migliori che non avrebbero tardato ad arrivare(136).

L'arcivescovo di Atene però, non passava certo la parte migliore del suo tempo a scagliare invettive, anche se non sempre ingiustificate, contro l'opera altrui; sarebbe stato il primo ad avvertire la sterilità di un tale atteggiamento. Gli inizi delle due istituzioni romane coincidevano peraltro con gli anni drammatici della guerra mondiale e del conflitto tra Grecia e Turchia. Con il trattato di Losanna (1923) che prevedeva lo scambio delle popolazioni allogene dei due Paesi, quasi un milione e mezzo di profughi giungeva in Grecia, dove la situazione sociale, economica, e politica sarebbe ben presto divenuta incandescente(137). Fin dal settembre 1922 Petit si era preoccupato di organizzare dei soccorsi per far fronte alla prima ondata di profughi dall'Anatolia ed aveva potuto mettere in piedi, grazie a contributi di vari amici americani, dell'industriale Fix e in seguito di Pio XI, un centro di raccolta tra il Pireo e il Néon Fáliron(138).

I disastri delle varie guerre avevano avuto serie conseguenze anche per le diverse istituzioni degli Assunzionisti nel sud della penisola balcanica, in Bulgaria e Turchia(139). Alla fine di novembre del 1914 Petit accolse ad Atene un certo numero di suoi antichi confratelli, espulsi da Costantinopoli, insieme ad alcuni allievi dei due seminari diretti dagli Assunzionisti in riva al Bosforo(140). Questi

(136) Cfr A. Raes, *Pour les cinquante premières années de l'Institut Pontifical Oriental*, OCP 33 (1967) p. 303-330.

(137) Sulla situazione della Grecia in quegli anni cfr A. A. Pallis, *Greece's Anatolian Adventure-and after*, London-Toronto 1937.

(138) Cfr Vailhé, p. 103; cfr. anche la *brochure* bilingue *L'installation pontificale de Castella en faveur des réfugiés* (AAR 2 EL 128). Il Pontefice era intervenuto con un'elargizione di cinquantamila lire nel maggio del 1923. «Le Saint-Père a daigné destiner — scriveva Gasparri a Petit — en faveur de vos réfugiés [*la somma indicata*], regrettant que les immenses besoins de l'heure présente ne Lui permettent pas de vous tendre une main plus secourable. comme son cœur le désirerait» (AAR 2 EI 136, 24 maggio 1923).

(139) Cfr *Missions* [cit. nella nota 9] p. 32-34.

(140) Vailhé, p. 111. Nel 1916 la direzione del Seminario Leoniano di Atene fu, per opera di Petit, affidata agli Assunzionisti, Il p. Salaville che, nel novembre di quell'anno, giungeva nella capitale greca, cercò di continuare la pubblicazione degli *Échos d'Orient*, grazie all'ospitalità ellenica. Questa avrebbe permesso — sperava Salaville — «de reprendre à pied d'œuvre la besogne menée avec entrain depuis une vingtaine d'années à Constantinople» e pro-

ultimi, o almeno i più anziani tra di loro, vennero ospitati nelle residenze di campagna dell'arcivescovo in modo da poter ultimare gli studi([141]). Fu forse allora che Petit ripensò ad un vecchio progetto che aveva già tentato di realizzare a Costantinopoli negli ultimi anni del suo soggiorno in quella città: ingrandire e sviluppare la scuola di studi bizantini, trasformandola in un istituto di alto livello. Tramontata definitivamente, come sembrava, la possibilità di lavorare in questa prospettiva a Roma, all'Istituto Orientale, non restava infatti che concentrare i propri sforzi in un'altra direzione.

Non occorre dire che anche i religiosi di Kadıköy non avevano affatto abbandonato il loro progetto e si erano messi anzi in relazione, appena terminata la guerra mondiale, con le autorità francesi, chiedendo nuovi sussidi per rimettere in sesto i locali della biblioteca, devastati durante il periodo bellico([142]). Nello stesso tempo veniva redatta un'ennesima nota([143]) per riorganizzare il centro di studi bizantini e garantire il proseguimento degli *Échos d'Orient*. Anche stavolta gli estensori del documento segnalavano la necessità di agire tempestivamente in quanto la mutata situazione politica del mondo slavo sembrava preludere ad un prossimo riavvicinamento dell'Orto-

---

curato alla rivista «le grand honneur de se remettre sous la haute direction de [...] Mgr Petit [...] qui fut [son] fondateur et premier directeur. [...] Faut-il ajouter que sans sacrifier au «mirage oriental» il ne nous déplaît point que la Providence ait pour le moment fixé notre tente en cette cité d'Athènes, tant aimée jadis par saint Basile et par saint Grégoire de Nazianze, qui l'appelait — dans sa jeunesse, il est vrai — la ville d'or, la mère des belles choses?» (S. SALAVILLE, *A nos lecteurs, Échos d'Orient* 18 (1918) nº 114, p. 225-226; l'articolo era datato: «Séminaire Léonin d'Athènes, 20 décembre 1917»).

([141]) VAILHÉ, p. 111.

([142]) AAR 2 DC 180, *Notes sur l'École des Hautes Études Byzantines des Augustins de l'Assomption de Cadi-Keui*, (Costantinopoli 24 Ottobre 1919, copia). Il documento accennava alle sorti della biblioteca: «Grâce à Dieu, les circonstances nous ont permis de mettre à couvert avant l'occupation de notre Maison, une grande partie de notre trésor imprimé; de ce côté, les pertes sont minimes; mais nous n'avons retrouvé que les quatre murs des deux salles occupées par la Bibliothèque: les bois, les étagères sculptées, les bureaux ont du servir aux Turcs de bois de chauffage. Tout est donc à refaire, et dépasse de beaucoup ce que nous permettent nos faibles ressources».

([143]) AAR 2 DC 179: *Exposé des raisons qui doivent nous pousser à rétablir à Cadi-Keui un centre de Hautes-Études Orientales. Esquisse d'un plan de réalisation* (1 ottobre 1919).

dossia a Roma(144). Gli Assunzionisti del Bosforo non erano per nulla convinti che la fondazione dell'Istituto Orientale rendesse ormai superflua la loro opera e pensavano al contrario che la fondazione romana non fosse che «la réalisation incomplète» del piano che essi avevano ideato nel 1909(145).

«Constantinople, en effet, était mieux désignée que Rome pour être le siège d'une pareille institution; et si celle-ci avait été confiée à une Congrégation religieuse, comme Pie X le fit pour l'Institut Biblique, elle aurait eu du premier coup l'unité de direction qui lui manque encore et qu'elle n'aura peut-être jamais; et l'on n'aurait point vu des incompétents occuper des chaires importantes. De plus, le plan indiqué dans le 'Motu proprio' du Saint-Père eût été plus aisément réalisé: car il était plus facile d'attirer à Constantinople qu'à Rome tant les Orientaux unis que les dissidents.

Est-ce à dire que la création de l'Institut Romain rende désormais inutile une fondation du même genre sur les rives du Bosphore? En aucune façon. Quel que soit le sort que lui réserve la Conférence de la Paix, Constantinople restera le centre du monde gréco-slave et la capitale du schisme. C'est là et non pas à Rome, qu'on a chance d'attirer une élite intellectuelle appartenant aux Églises dissidentes. Plusieurs des rapports qui ont été rédigés à Rome sur la fondation de l'Institut Oriental ont insisté sur la nécessité de créer des succursales en Orient.

Notre Maison de Cadi-Keui est toute désignée pour devenir un Établissement de ce genre. Ayant été jusqu'ici les seuls ou à peu près, à avoir inauguré l'apostolat par la plume contre le schisme, à avoir allumé ce feu de science nourri dont parle Joseph de Maistre dans son livre "Du Pape", et auquel le schisme ne saurait résister longtemps, il est tout naturel que nous continuions à marcher dans la voie déjà ouverte»(146).

(144) *Ibidem*: «Les espoirs d'un sérieux mouvement vers Rome parmi les masses dissidentes de Russie et des Pays Balkaniques, que font naître les événements récents et surtout la disparition du tsarisme persécuteur, constituent un nouveau et pressant motif de reprendre à Cadi-Keui notre œuvre d'apostolat intellectuel».

(145) Cfr *supra*, p. 267-270 e note corrispondenti.

(146) Qui l'autore dell'*Exposé* spezzava una lancia in difesa e lode degli *Échos d'Orient*: «Après la prière et le sacrifice, une œuvre de haut enseignement est le meilleur moyen de battre en brèche le mur de séparation qui sépare l'Orient dissident de l'Occident catholique. On a pu s'en apercevoir par l'influence que nos «Échos d'Orient» ont exercée dans les milieux schismatiques, influence dont peu de religieux de la Congrégation se doutent, mais connaissent ceux qui lisent les périodiques des Églises dissidentes, ou qui ont simplement voyagé en Grèce, en Russie ou dans les Pays Balkaniques». Il documento sollecitava dai superiori della Congregazione dei provvedimenti in

La scuola di Kadıköy avrebbe quindi dovuto diventare una succursale dell'Istituto Orientale di Roma, ed ottenere il diritto di «délivrer le diplôme d'équivalence». Un piccolo drappello di allievi dalla Bulgaria, dalla Romania, e anche dalla Russia, era assicurato — secondo l'*Exposé* — grazie al sostegno dei membri della Congregazione operanti in quei Paesi, senza contare la frequenza occasionale di qualche ecclesiastico francese «en quête de thèses pour le Doctorat». Ma anche questo programma non ebbe, a quel che sembra. miglior fortuna dei precedenti tanto che alla fine dovette farsi strada a Kadıköy l'idea che l'unica possibilità di raggiungere dei risultati concreti era quella di trovare un accordo con il governo francese. Nel marzo 1920 iniziarono quindi le trattative, favorite dal segretario dell'ambasciata francese di Costantinopoli, Cosme, per creare un istituto di bizantinologia, organizzato «sur le modèle des Écoles Françaises d'Athènes, de Rome, du Caire ou de Beyrouth»(147). Vennero elaborati progetti e preventivi di spesa, vi fu uno scambio di corrispondenza piuttosto fitto tra Costantinopoli, Roma, e Parigi, ma ancora una volta non fu possibile arrivare ad una conclusione(148).

Ad Atene intanto Mons. Petit lavorava intensamente alla realizzazione del suo progetto, incrementando la sua biblioteca e cercando finanziamenti. Il 17 giugno 1921 il prefetto della Propaganda, cardinale Van Rossum, rispondendo ad una richiesta di Petit del 14 maggio, gli scriveva che «essendo vivo desiderio di questa S.C. che si offrano sempre più copiosi mezzi e favorevoli occasioni ai poveri scismatici per tornare nel seno della vera Chiesa di Cristo», non era contrario al desiderio dell'arcivescovo di Atene di aprire in quella città «un piccolo istituto di studi superiori con cappella e sala di

---

modo che il periodico potesse riprendere normalmente la propria pubblicazione interrotta, come si è detto, a causa della guerra. Sulle caratteristiche e sui limiti dell'influenza della rivista nell'ambiente ortodosso cfr *supra*, p. 271, nota 48.

(147) AAR 2 DC 184: *Notes sur le projet d'Institut de Hautes Études byzantines de Constantinople* (gennaio 1921).

(148) I principali documenti che permettono di seguire le fasi delle trattative sono AAR 2 DC 182, (*Projet de contrat pour la fondation d'un Institut de Hautes Études Byzantines à Constantinople*, del 1919); 2 DC 184 (*résumé* della questione nel maggio 1921, nuovo progetto di contratto, preventivo dettagliato delle spese — la somma globale ascendeva a 2.738.758 franchi francesi — copia delle lettere di Quénard, superiore generale, di Charles Diehl, di Angelo Maria Dolci delegato apostolico a Constantinopoli).

conferenze»[149]. Proprio in quell'anno però la situazione di Petit nella sua diocesi andava nuovamente deteriorandosi ed anzi l'evoluzione del mondo ellenico offriva ai suoi avversari nuovi, e certo più delicati agli occhi di Roma, motivi di critica contro di lui. Una sintesi non priva di logica e di rigore era stata preparata da uno dei vicari della cattedrale latina di Atene, don Vittorio Vianelli che era venuto appositamente a Roma per presentarla alla Propaganda[150].

[149] AAR 2 EI 161, copia. La prima richiesta in questo senso era stata però fatta dal Petit alcuni anni prima. Già nel 1916 egli aveva infatti ottenuto dal predecessore di Van Rossum l'autorizzazione a dare il via all'istituto (ASCPF rubr. 8 (1922) Serafini a Petit, 17 giugno 1916, minuta). Il progetto non si era tuttavia realizzato perché la Congregazione «par l'intermédiaire du minutante compétent [...] avait suggéré l'idée d'y ajoindre le Séminaire» (*ibidem*), Petit a Van Rossum, Atene 22 maggio 1921).

[150] ASCPF rubr. 110 (1921) prot. 3229/20. Vianelli, nato a Volo nel 1888, aveva compiuto gli studi al seminario S. Luigi di Costantinopoli. Per vari anni era stato professore di francese e canto gregoriano nel seminario di Atene. Nella sua relazione per la visita *ad limina* (giugno 1913) Petit lo definiva «vir bonus sed valde levis, et ingenii ad modum exigui, nugacitatis amans» (AAR 2 EJ 29). Non posso qui che riassumere gli elementi principali di un *dossier* fin troppo abbondante. Nel suo ampio promemoria relativo alle «conditions morales de l'Archidiocèse d'Athènes», il Vianelli, esaminando la situazione delle parrocchie e delle comunità religiose della diocesi, faceva notare la scarsa vitalità del cattolicesimo nella Grecia continentale, dovuta — a suo giudizio — alla completa disunione tra i fedeli e il loro pastore e, soprattutto, tra questi ed il suo clero che era abbandonato a sè stesso («laissé à ses propres ressources morales») e quindi privo di zelo pastorale ed in preda allo scoraggiamento. «L'Archidiocèse d'Athènes — sosteneva fin dall'inizio il sacerdote greco — donne l'impression d'un corps que la tête n'arrive pas à conduire, que le cœur ne réchauffe plus: inertie et mort inévitable». Per quanto riguardava la persona del suo arcivescovo il Vianelli — oltre a criticare duramente alcuni atti del suo governo, come la chiusura del Seminario Leoniano nel 1918 — sottolineava la precarietà del suo stato fisico («malattie di stomaco e di nervi»), gli attribuiva un «odio costante contro la Grecia e contro il popolo greco» e delle relazioni assai tese con il Governo (a causa del suo atteggiamento verso le trattative concordatarie) e la gerarchia ortodossa. Van Rossum aveva però dovuto essere più impressionato dalle considerazioni fatte dal Vianelli intorno al possibile avvicinamento degli Ortodossi greci al cattolicesimo. Il prete ateniese ne parlava in una nota («Il est possible d'amener les Orthodoxes au Catholicisme. Cela est nécessaire par le Rit Grec») nella quale esaminava le «dispositions des Orthodoxes» e gli «obstacles à la conversion», per proporre, infine, i «moyens plus [*sic*] aptes pour amener les Orthodoxes au Catholicisme». Premesso che, dopo la guerra, si osservava in Grecia «une diminution de fanatisme chez les Orthodoxes» e «un rapprochement sensible des esprits vers les Catholiques», l'appunto so-

Il rapporto del sacerdote ateniese giunse sul tavolo dell'energico prefetto del Dicastero di Piazza di Spagna nell'ottobre 1920. Meno di

---

steneva che per favorire il riavvicinamento delle due confessioni e giungere quindi alla desiderata *conversione* dei Greci, era necessario combattere l'idea dominante nell'ambiente ellenico del cattolicesimo come religione «étrangère» e «répugnant» allo spirito nazionale, concetto recepito nella Costituzione greca che vietava qualsiasi proselitismo e considerava l'Ortodossia come unica religione dello Stato. Anche l'atteggiamento dei cattolici — pensava Vianelli — aveva però bisogno di essere modificato, soprattutto nelle cerchie ecclesiastiche: «Il faut avouer que chez les Catholiques, du Pasteur au dernier des prêtres, le Clergé séculier et régulier s'est montré jusqu'à présent d'une intransigeance décourageante dans son latinisme. Cela provient tant d'une première éducation dans les séminaires latins, que d'une étroitesse de vue et d'un sentiment d'égoisme monacal qui leur faisait répugner pour tout ce qui était grec. Les exceptions furent rares. Et cet esprit d'aversion subsiste encore aujourd'hui, partiellement du moins, dans tous les Diocèses de Grèce, alors qu'il est grand temps qu'on profite de ce courant de grâce divine qui pousse les orthodoxes vers Rome». Vianelli denunciava questo atteggiamento negativo anche nell'attività dei religiosi dell'Assunzione: «Par les articles dans les «Échos d'Orient» et «La Croix», par leurs discours privés, par leurs préférences marquées pour les Bulgares, par une ostentation inopportune et provocante du rit grec par des Français, il ont d'une part exasperé le fanatisme de la presse orthodoxe, tandis que d'autre part ils se voyaient, pour cela, combattus par le clergé indigène catholique». Petit naturalmente veniva messo in causa: «Loin de calmer la 'bagarre', Mgr Petit, Archevêque d'Athènes, et appartenant à l'Ordre précité des Augustins de l'Assomption, fit de son mieux: de la langue, de la plume et du geste, il fit des ravages, tant chez les orthodoxes que dans le clergé indigène, s'en prenant aussi à plusieurs des Évêques catholiques de Grèce».

Passando infine alla descrizione dei mezzi più appropriati per «amener les Orthodoxes au Catholicisme» don Vianelli proponeva anzitutto l'attuazione di un concordato tra la S. Sede ed il Governo ellenico che avrebbe forse accettato di modificare l'articolo primo della Costituzione, riconoscendo giuridicamente le minoranze religiose; l'abbandono da parte dei vescovi cattolici del loro «chauvinisme latin»; e, soprattutto, l'introduzione ad Atene ed in altre città greche del «rit grec catholique». Per facilitare la realizzazione di queste iniziative, Vianelli chiedeva senz'altro la nomina di un nuovo delegato apostolico «dans la personne d'un homme possédant sûrement les sciences théologiques et historiques, et animé d'un zèle entreprenant, mais non dépourvu de prudence et de tact». A questi andava affidata anche l'amministrazione della diocesi di Atene, affiancandogli due vicari generali uno dei quali incaricato di «former les premières communautés catholiques de rit grec». «Et lors de la constitution et du fonctionnement régulier du rit grec — concludeva con notevole lucidità la nota — il y aurait deux Évêque distincts et le Délégué Apostolique, cessant de remplir les fonctions d'Ordinaire, resterait

due mesi più tardi, il 10 dicembre, Van Rossum faceva convocare il padre Maubon, vicario generale degli Assunzionisti(151) per chiedergli in pratica di convincere l'arcivescovo di Atene a rinunciare alla sua carica. Dal tenore del colloquio (che conosciamo grazie ad un appunto che il Maubon trasmise più tardi a Petit) era chiaro che il porporato olandese non era rimasto indifferente alle argomentazioni di Vianelli. «Le C[ardin]al dit — annotava infatti il superiore degli Assunzionisti — que le plus fâcheux est que les Grecs se rapprochent du Saint-Siège, et que malgré leurs motifs sûrement politiques, humains, nous ne devons pas refuser d'aller au-devant de ces désirs — ce que contrarie l'attitude de Mgr Petit dont les paroles et les lettres indisposent les Grecs et attristent le Saint-Siège»(152).

Alle sommesse obiezioni di Maubon che faceva osservare al cardinale come fosse necessario offrire a Petit una carica equivalente a Roma, Van Rossum replicò che il Papa gli avrebbe assicurato una pensione, non potendogli più offrire il posto di rettore dell'Istituto Orientale(153). Il prelato francese, messo al corrente in modo generico dal p. Baudouy, venne informato soltanto nel febbraio 1921 dei particolari dei colloqui tra Van Rossum e Maubon il quale aveva comprensibilmente esitato a comunicargli le sgradevoli notizie(154). Intanto in Grecia, grazie a delle indiscrezioni di Vianelli, si andava diffondendo la voce di una prossima partenza di Petit da Atene(155). L'arcivescovo decise quindi di scrivere a Roma, lagnandosi di tale situazione e difendendosi dalle accuse che gli venivano mosse(156).

---

garant (surveillance et encouragement au nom du Saint-Siège) du bon mouvement de toutes les œuvres catholiques des Diocèses de Grèce, ainsi que cela existe pour les Délégations des États-Unis, du Canada et des Indes».

(151) AAR 2 EI 159 bis, Laurenti a Maubon. Il religioso venne ricevuto da Van Rossum il 27 dicembre.

(152) *Ibidem.*

(153) *Ibidem*: «Le pape lui avait offert d'être recteur de l'Institut Oriental, il refusa. Sa Saintété ne peut plus lui offrir ce poste. Je dis au cardinal que jusqu'à maintenant j'avais cru qu'on lui avait offert seulement un professorat à l'Institut. Le C[ardin]al insiste, c'est le rectorat et le Pape a été attristé de son refus».

(154) AAR 2 EI 159, Maubon a Petit, Roma, 17 febbraio 1921.

(155) È quanto si ricava da varie lettere indirizzate a Petit (cfr AAR 2 EL 178; 2 EL 180).

(156) ASCPF rubr. 110 (1921) prot. 1064, Petit a Van Rossum, Atene 22 marzo 1921: «Depuis son retour de Rome en novembre dernier, l'abbé Victor Vianelli, s'en va redisant partout qu'ayant porté à Rome des documents

La risposta del prefetto della Propaganda non si fece attendere ma non fu certo incoraggiante. Van Rossum infatti prendeva atto delle affermazioni del prelato ma non taceva la sua preoccupazione: «[. . .] Non posso nascondere alla S.V. che questa S.C. venne da varie parti e ripetutamente informata che in cotesta Archidiocesi, forse indipendentemente dalla sua volontà, vi è un certo malessere, specialmente tra il Clero. Le cause saranno parecchie e non è il caso qui di rilevarle. Il certo è che questo malessere esiste e perdura da qualche anno, nonostante il buon volere di V.S., a cui non è peraltro riuscito di eliminarlo, forse anche a motivo dello stato non troppo florido della sua salute. La prego pertanto di volere maturamente considerare *coram Deo*(157) questo penoso stato di cose, e suggerire quindi a questa S.C. gli opportuni provvedimenti onde l'attuale disagio venga a cessare»(158). Anche monsignor Giovanni Mercati, del resto buon amico ed estimatore di Petit, non nascondeva al suo corrispondente le proprie perplessità sul governo dell'arcidiocesi greca:

> «Io mi rallegro con Va Eccza della felicità e facilità a trovare denari e Le auguro con tutto il cuore che i Signori non si pentano all'ultima ora. Certo se l'Eccza Va riuscirà a mettere insieme il capitale che vagheggia [. . .] per la "biblioteca greca di autori inediti", avrà già fatto moltissimo per l'esecuzione del disegno così utile e provvido. Mah. . . c'è un 'mah'! che Le dirò con tutta franchezza per la riverenza e per l'affetto che nutro per l'Eccza Va. Non vorrei che tale disegno La seducesse troppo da sottrarla agli alti, per quanto gravosi, uffici propri della sua dignità e carattere episcopale e che l'Eccza Va finisse per apparire

---

accablants contre moi, il a obtenu mon départ d'Athènes. Ces racontars m'ont laissé parfaitement indifférent, bien persuadé que cette Congrégation n'ira pas confier ses décisions en matière aussi grave à un prêtre animé peut-être de bonnes intentions, mais d'esprit peu étendu, au point qu'après neuf années de sacerdoce il n'a pas encore été à même de passer ses examens pour la confession. [. . .] Quoiqu'il en soit je n'aurais rien dit si Mgr Macrionitis de Syra ne venait d'écrire à Mgr Seminara de La Canée, que la décision était prise et que sous peu je devrais quitter Athènes». Petit dichiarava che si sarebbe sottomesso ad una eventuale richiesta di dimissioni ma faceva notare che i suoi rapporti con il Governo Ellenico erano eccellenti, dopo la partenza di Venizelos, e che era stato insignito di una decorazione dal re. Quanto alle sue relazioni con la gerarchia ortodossa, Petit ammetteva che erano state cattive con Meletios Metaxakis ma che erano notevolmente migliorate col ritorno dell'antico metropolita Teoclito.

(157) Sottolineato nell'originale.

(158) AAR 2 EI 160, Van Rossum a Petit, 20 aprile 1921 (minuta in ASCPF rubr. 110 (1921).

davvero uno 'spostato' o 'rimosso'. Questo non vorrei assolutamente per l'onore di S. Chiesa e di Lei stessa. D'altra parte non occorre badare alle chiacchiere insulse (che del resto non sono giunte a me) e nemmeno anche al malumore di Tizio o di Caio; soprattutto se ignorante della realtà... Se il S[anto] P[adr]e Le farà capire abbastanza che ama altri al posto dell'Ecc^za^ V^a^, allora è un'altra faccenda; ma nel caso penserà S. S(anti)tà a collocarla dove meglio ritenga con *i riguardi dovuti al grado e alle opere compiute*(159). Mentre se l'Ecc^za^ V^a^ agirà da se' e offrirà di proprio moto le dimissioni c insisterà, temo la situazionc penosa che Le ho detto sopra»(160).

Petit prese in considerazione gli amichevoli ammonimenti dell'insigne Prefetto della Vaticana? A giudicare dalla documentazione finora accessibile sulle sue vicende posteriori(161), sembrerebbe di

---

(159) Sottolineato nell'originale.

(160) AAR 2 EL 175, Mercati a Petit, Roma 18 febbraio 1921. Un mese prima il grande erudito aveva scritto all'arcivescovo: «Se V^a^ Ecc^za^ torna a Roma, le offrirei il posto mio, se fosse posto per uno studioso e sc dipendesse da me il farlo. Ma o fare da prefetto e addio studio, o studiare [...] e addio governo della biblioteca. Un posto di scrittore, oltreché comporta obblighi di lavoro, è incompatibile colla dignità di V^a^ Ecc^za^. A suo tempo potrà occorrerc un cardinale bibliotecario e io vorrei...» (*ibidem* 2 EL 174, 28 gennaio 1921). Il Mercati aveva pure desiderato, fin dal novembre 1917, che al suo amico fosse stata affidata la direzione dell'Istituto Orientale per «regolarne bene l'impianto degli studi e della biblioteca» (*ibidem*, id. a id., 2 DO 128, 16 novembre 1917).

(161) Quando Petit ricevette la severa lettera del 20 aprile giunse certo alla conclusione (né poteva essere altrimenti dopo le notizie fornitegli da Maubon) che questa non fosse che una coperta richiesta di dimissioni. Risposc quindi cercando ancora di giustificarsi, sostenendo che in fondo l'opposizione del clero era limitata solo ad alcuni elementi e non dei migliori (l'arcivescovo faceva i nomi di don Mamos e don Labelle). Se il cardinale voleva veramente conoscere la situazione avrebbe potuto rivolgersi — suggeriva Pctit — ai laici «influents» ed alle varie comunità religiose della diocesi. Se a Roma non fosse sembrata valida tale soluzione egli era disposto ad andarsene, se questo fosse stato il desiderio del Pontefice, pur sapendo che «dans les milieux ecclésiastiques, on manque en général de tendresse pour les prélats malheureux» (ASCPF rubr. 110 (1921) Petit a Van Rossum, Atene 27 aprile 1921). Petit non sospettava certo che con questa lettera avrebbe potuto modificare la situazione in suo favore. Benedetto XV riservò infatti una sorpresa al cardinale Van Rossum che, nell'udienza del 19 maggio, si era affrettato a metterlo al corrente della risposta dell'Arcivescovo di Atene. Il Papa, invero, non aveva ancora abbandonato l'idea di offrire al prelato francese la direzione dell'Istituto Orientale e diede al porporato istruzioni per rispondere in quel senso. Van Rossum le annotò a tergo della minuta dove si legge: «Re-

no almeno per quanto riguarda il suo vecchio progetto, desiderio di tutta una vita, al quale teneva troppo per potervi con facilità rinunziare soprattutto in un momento in cui i suoi colleghi di Kadıköy, vista l'impossibilità di realizzare in altro modo i loro piani, stavano volgendo lo sguardo verso Atene. Nel 1923, infatti, il p. Élie Bicquemard, in una nota per il p. generale Quénard, dopo aver informato il suo superiore che il progetto di affiliare la scuola di studi bizantini al Governo francese si trovava 'dans un état de léthargie' e che non sembrava comunque opportuno, viste le condizioni proposte dalla controparte([162]), proseguire in tali trattative, continuava:

> «Mais si l'on abandonne la collaboration très vague à l'Institut de Constantinople, ne serait-ce pas le moment de se retourner vers le projet beaucoup plus sérieux de Mgr Petit?
>
> Quand je suis passé à Athènes, Monseigneur m'a exposé ses plans très au long et je crois qu'ils méritent qu'on les examine sérieusement.

---

ferito [*sic*] nell'udienza, S[ua] Santità ordinò di rispondere su per giù in questo modo: La proposta fattagli si intendeva non come una decapitazione o punizione o simile, non avendo egli demeritato; ma si pensava fare anche a lui cosa grata, essendo più dotato per gli studi, la scienza ecc.; si pensava pure che per questa strada potrebbe rendere più grandi servizi alla Chiesa e la causa di Dio. E si faccia balenare una posizione in questo senso. Se poi prendesse la palla, il S. Padre avrebbe qualche idea di nominarlo presidente dell'Istituto Orientale» (*ibidem*). Il giorno seguente, 20 maggio, veniva spedita ad Atene una raccomandata redatta secondo le disposizioni del Prefetto, nella quale Petit poteva leggere che il papa sembrava incline a dargli una «destinazione ben distinta, nella quale i suoi non comuni talenti e le sue vaste cognizioni» avrebbero potuto «rendere alla Chiesa apprezzabili servizi» (*ibidem*, Van Rossum a Petit, 20 maggio 1921, minuta). Ma l'arcivescovo non comprese (o forse non volle comprendere) quanto si celava tra le righe della prosa alquanto sibillina del dicastero romano e non raccolse la palla che gli lanciava il suo dinamico prefetto, lasciando senza risposta, come sembra, la sua lettera.

([162]) Bicquemard riferiva il contenuto di una conversazione del 23 settembre 1923 tra Maurice Pernot ed il suo confratello P. Archange Émereau. In pratica la collaborazione degli Assunzionisti si sarebbe limitata alla presenza di un religioso «attaché à la bibliothèque» (AAR 2 DC 186, Kadıköy, 1 novembre 1923). Petit da Atene non nascondeva il suo malumore sull'andamento delle trattative col governo francese: «Si du moins on transportait l'Institut à Koum-Kapou! Mais on avait préféré s'en tenir au plan du hugeunot Diehl, qui consistait à nous confisquer la bibliothèque avec l'ineffable P. Archange avec» (IFEB cartella senza segnatura, Petit à Jugie, Atene 4 ottobre 1922).

Monseigneur voudrait créer à Athènes un Institut Oriental Grec dont le but serait: des conférences dont les Grecs sont si amateurs, la publication d'ouvrages, l'étude de la théologie, du Droit Canon et de la liturgie de l'Orient.

Mgr est décidé à acheter un magnifique immeuble, situé au centre de la ville, près de la Cathédrale. Cet immeuble est composé de deux bâtiments: l'un serait l'Institut, l'autre resterait comme maison de rapport. D'après les calculs de Mgr, le revenu de la partie louée pourrait s'élever, tous frais payés, à 3 ou 400.000 drachmes par an, de sorte que l'avenir financier de l'Institut serait assuré.

Mgr a déjà chez lui une bibliothèque à laquelle il travaille depuis 11 ans; il en a trouvé une autre d'occasion et une troisième est comprise dans la maison qu'il veut acheter. Dès que le contrat d'achat sera signé, ce qui peut se faire du jour au lendemain, puisque les arrhes sont déjà données, tous les livres seront réunis et formeront une très riche bibliothèque.

Mgr s'installera lui-même à l'Institut avec les religieux qui sont actuellement à l'Archevêché. Il ne demande pour commencer que deux religieux connaissant déjà les choses orientales.

La réalisation de ce plan est subordonné à deux conditions. La première c'est qu'une question financière déjà en suspens depuis quelque temps et qui doit se résoudre ces jours-ci, réussisse, et la seconde que notre Congrégation accepte de donner des religieux.

Il est bien entendu que toutes les mesures seraient prises pour que l'œuvre reste entre les mains de notre Congrégation. Il y aurait un certain nombre de questions matérielles à régler avec Mgr Petit.

Cet Institut en dehors des avantages matériels énumérés plus haut aurait l'avantage moral de s'ouvrir sous les auspices et la direction de Mgr Petit dont la réputation de savant est incontestés [*sic*] à Athènes. Dès que le Roi a eu connaissance de ce projet, il s'est invité à l'inauguration. Ce serait un bon patronage pour prendre pied dans la Capitale grecque.

Dans nos réunions les préférences se sont portées unanimement vers le projet de Mgr Petit. Là au moins nous serions chez nous et ferions l'œuvre non pas au point français mais au point de vue religieux et apostolique» ([163]).

Ma era destino che programmi, speranze, sogni e progetti di

([163]) AAR 2 DC 186, cit. L'11 novembre Quénard rispondeva dando alcune indicazioni generali in attesa di un'apposita riunione del consiglio generalizio. Per quanto riguardava il progetto di mons. Petit il superiore degli Assunzionisti sembrava ben disposto: «Mgr Petit m'avait exposé aussi son grandiose projet l'an dernier. J'ignorais si ses espoirs financiers restaient en bonne voie. De toute manière, je crois qu'il serait possible de lui assurer au moins deux religieux pour commencer. Nous avions même mis en avant les noms des R. P. Martin Jugie et Bernardaski» (*ibidem*, minuta autografa).

mons. Petit e dei suoi non dovessero trovare realizzazione ai piedi dell'Acropoli. Fu forse a causa del cattivo esito della «question financière» a cui accennava Bicquemard, forse per una successiva riluttanza del padre generale ad inviare altri religiosi ad Atene, o ancora per una certa stanchezza di Petit la cui salute aveva cominciato a declinare seriamente nella primavera del 1923, ma l'Istituto tanto desiderato, rimase, ancora una volta, sulla carta(164).

L'anno seguente Petit era a Roma dove presentò a Pio XI i primi due volumi degli *Acta Concilii Vaticani I*. È noto che in quegli anni papa Ratti maturò l'idea di riprendere e concludere il Concilio del 1869-1870 e decise un'ampia consultazione dell'episcopato in merito all'opportunità della cosa(165). Anche l'arcivescovo di Atene venne consultato(166), non solo, ma, data la sua approfondita conoscenza dell'organizzazione e delle vicende del primo Concilio Vaticano, sembra che il cardinale Gasparri e lo stesso Pontefice intendessero affidargli il compito della preparazione della progettata nuova fase. Sarebbe certo stata una «magnifique porte de sortie», come scrive il suo biografo, ma divenne invece per Petit motivo di ulteriore amarezza e delusione, giacché l'iniziativa distrasse le sue declinanti energie dalla preparazione del suo istituto e finì poi per essere abbandonata dal papa(167).

In diocesi erano d'altra parte apparsi nuovi motivi di contrasto con la piccola comunità dei Greci uniti, stabilitasi ad Atene e guidata dall'energico mons. Giorgio Calavassy(168). Non è possibile, data l'attuale inaccessibilità delle fonti vaticane, precisare le ragioni dell'ostilità presto insorta tra la minuscola colonia *uniate* e l'arcivescovo latino(169). Una lettera di quest'ultimo, del giugno 1925, sem-

(164) Cfr Vailhé, p. 111-112.

(165) Cfr G. Caprile, *Il Concilio Vaticano II. Annunzio e preparazione*, I, parte 1ª 1959-1960, p. 3-14.

(166) AAR 2 EI 137, 22 ottobre 1923, circolare a stampa prot. 22880, con firma autografa di Gasparri.

(167) Cfr Vailhé, p. 144-145.

(168) Cfr C. Korolevskij, in *Stoudion* 1 (1923) p. 173 ss. Giorgio Calavassy, già alunno del Collegio Greco di Roma, fu il primo esarca dei cattolici di rito bizantino residenti nel territorio ellenico.

(169) L'addebito fondamentale a carico di Mons. Petit era comunque quello di non essere disponibile a favorire l'«opera dell'Unione». È in questo senso, almeno, che si pronunciava Isaia Papadopulos, assessore della Congregazione per le Chiese Orientali, in un rapporto preparato da mons. Filippo

bra comunque compendiare bene da una parte la natura delle accuse che gli erano state mosse e, dall'altra, lo sconforto e la sfiducia che l'avevano ormai assalito:

«Vous me faites des vœux d'avenir, et plus je vais, moins j'ai d'ambition, même pour ce qui a fait autrefois l'enthousiasme de ma vie. Les années seules ne sont pas coupables; les hommes y ont certainement la plus grosse part. Que voulez-vous? Il y a des couleuvres que je ne puis avaler. Voici la dernière. J'ai été accusé au Vatican par la bande Kalavasy et Cie [*sic*] de m'être allié avec la métropole orthodoxe pour chasser les uniates d'Athènes([170]). Et sur les bords du Tibre on croit ou l'on feint de croire de pareilles insanités puisque l'on m'en demande raison. Vivre le reste de mes jours avec ces pieuvres dans les flancs, je ne le puis, et si le Concile ne m'amène pas à Rome, je suis plus que jamais decidé à m'en aller dans un pays ou les honnêtes gens seront moins rares qu'ici et où je n'aurais plus rien à traiter avec les congrégations romaines de tout acabit. Et en ce qui concerne le concile, je n'y crois plus guère. En tout cas rien n'est décidé et j'ai dit que si c'est pour faire ce que l'on a fait en 1870, mieux vaut laisser les évêques tranquilles. Se figure-t-on l'épiscopat du monde entier plus nombreux encore qu'en 1870, travaillant neuf à dix mois pour mettre sur pied deux constitutions de quatre à cinq pages! Quand on a comme les romains à ne s'occuper ni de temps ni d'argent, ni d'œuvres, je conçois que l'on puisse songer à cela, mais vraiment je ne vois pas mes collègues venus de tous les points du monde, au prix où sont les voyages et les frais de séjour, se lancer dans une pareille aventure. J'ai été inter-

---

Giobbe e trasmesso al card. Van Rossum (ASCPF rubr. 110 (1921) 30 ottobre 1921). Papadopulos faceva in sostanza considerazioni assai simili a quelle di don Vianelli (cfr *supra*, pp. 307-308, nota 150) circa il presunto nuovo atteggiamento dei Greci verso il cattolicesimo e la conseguente opportunità di introdurre il 'rito greco'. «La S.C. per la Chiesa Orientale — si legge nel documento — [...] è convinta che le nuove circostanze del momento sono, come mai in passato, particolarmente favorevoli e lusinghiere nella Grecia per guadagnare presto molte anime alla vera Chiesa, dietro le quali è da sperare possa attirarsi a suo tempo la massa». Petit, secondo l'assessore della Congregazione, non era affatto la «persona corrispondente a quanto esigono i supremi interessi religiosi della Chiesa Cattolica in Grecia» e perciò Papadopulos invitava la Propaganda ad agire tempestivamente e faceva anzi il nome dell'eventuale successore di Petit, indicando come soggetto adatto il conventuale mons. Leonardo Navarra, allora vescovo di Gubbio.

([170]) Proprio nel 1925, in seguito ad interventi ufficiali della gerarchia ortodossa, la stampa greca dava il via ad una violenta polemica contro i cattolici di rito bizantino (cfr HIÉROMOINE PIERRE, *L'union de l'Orient avec Rome. Une controverse récente* (= Orientalia Christiana XVIII), Roma 1930, con ampi estratti dei giornali greci e con la traduzione del carteggio tra l'arcivescovo ortodosso di Atene, Papadopulos, e Calavassy).

rogé officiellement depuis peu: je fais le sourd, car on ne veut pas que l'on parle du programme, ce qui est précisement ce qui m'intéresse»([171]).

Quando mons. Petit scriveva queste frasi amare si era conclusa da alcuni mesi una visita apostolica estesa a tutte le diocesi cattoliche della Grecia([172]). Il prelato francese si era pronunciato con un cauto ottimismo circa i suoi risultati (che peraltro non poteva conoscere)([173]) ma dovette presto disingannarsi perché, meno di un anno dopo, nel gennaio 1926, una lettera di Van Rossum lo informava che in ragione «delle circostanze e in vista anche dei continuati reclami» era «sembrato opportuno alla Propaganda di dover fare appello alla carità e generosità della S.V.Illma e Revma, domandandoLe, nell'interesse della Diocesi, di voler rinunziare al Suo presente ufficio»([174]). La garbata ma inappellabile ingiunzione ferì profondamente l'arcivescovo che dava sfogo a tutta la sua amarezza in una lettera all'amico Jugie:

> «Oui, je pars, et ce n'est pas trop tôt. Le procédé employé contre moi est ignoble, et je ne l'oublierai jamais, et on peut être sûr qu'à l'occasion, si on m'y contraint par d'autres mauvais procédés, je le rendrai public à l'édification des honnêtes gens. Mais si le procédé même ne me plaît pas, le résultat matériel me réjouit, car j'ai usé ici le meilleur de ma vie et la force me manque pour continuer»([175]).

Lasciata Atene che non doveva più rivedere, Petit si stabilì nel maggio 1926 a Roma e riprese — come scrive il Vailhé — «sa cellule de religieux, la vie de communauté» ed il suo lavoro scientifi-

([171]) IFEB, cartella senza segnatura, Petit a Jugie, Atene 27 giugno 1925.

([172]) All'opportunità di un'inchiesta (ma limitata alla diocesi di Atene) accennava già l'assessore dell'Orientale nel suo rapporto del 1921, suggerendo alla Propaganda di inviare sul posto «un semplice sacerdote, persona seria ed imparziale, non francese, che possibilmente parli il greco e preferibilmente un religioso delle Missioni del luogo, come per es[empio] un gesuita» (ASCPF rubr. 110 (1921)). Secondo Vailhé fu lo stesso Petit ad insistere, durante la visita *ad limina* che lo portò a Roma nell'autunno del 1924, perché la Santa Sede inviasse in Grecia un visitatore apostolico che risultò poi essere un «évêque capucin italien» (VAILHÉ, p. 147).

([173]) *Ibidem.*

([174]) AAR 2 EI 162, Van Rossum a Petit, 29 gennaio 1926.

([175]) IFEB cartella senza segnatura, Petit a Jugie, Atene 12 marzo 1926. In una lettera di qualche giorno prima, diretta al p. Maubon aveva scritto: «Tous conviennent que je suis une victime du fascisme, et peut-être (ceci est de moi) du Kalavasisme [...]» (AAR 2 EK 29, Atene, 4 marzo 1926).

co([176]), attendendo al completamento dell'edizione degli atti del Concilio Vaticano I e a quella delle opere di Scholarios([177]). Non avrebbe però avuto la gioia di vedere la pubblicazione del primo volume degli scritti del polemista greco perché le sue condizioni di salute lo costrinsero, circa un anno dopo, a lasciare Roma per Parigi e quindi per il Belgio dove avrebbe dovuto trascorrere un periodo di riposo. Aggravatosi improvvisamente, fu necessario fare ritorno in Francia, a Carnolès presso Mentone, dove gli Assunzionisti possedevano una residenza. Là doveva spegnersi, dopo crudeli sofferenze, la mattina del 5 novembre 1927([178]).

Durante tutta la sua vita Louis Petit era stato soprattutto un uomo di studio. Da religioso e da arcivescovo non aveva avuto altra ambizione se non quella di contribuire, con passione e sacrificio, allo sviluppo della ricerca scientifica, alla creazione di strutture e di programmi che aprissero nuovi e più ampi orizzonti alla cultura cattolica. Proprio l'anno prima della sua scomparsa l'Istituto romano di studi orientali a cui avrebbe tanto desiderato dedicare la sua opera infaticabile, usciva finalmente dai suoi difficili anni di prova, acquistando, con l'attuale sede, inaugurata il 14 novembre 1926, mezzi più solidi e più vaste prospettive di attività. Undici anni più tardi anche il centro di Kadıköy dove aveva vissuto i primi e intensissimi anni, della sua carriera scientifica, riprendeva nuova vita diventando l'Institut Français d'Études Byzantines. La Congregazione per le Chiese Orientali, con il cardinale Luigi Sincero e soprattutto con Eugenio Tisserant, intraprendeva nuove ed importanti iniziative a favore dell'Oriente cattolico. L'avere tanto validamente contribuito alla nascita di queste diverse istituzioni al servizio della civiltà cristiana orientale, non è certamente, accanto alla vasta opera erudita di Louis Petit, il merito minore della sua breve, laboriosa, e travagliata esistenza.

Archivio Segreto Vaticano
00120 Città del Vaticano

Giuseppe M. CROCE

([176]) VAILHÉ, p. 151.

([177]) *Ibidem*. p. 152-153.

([178]) VAILHÉ, p. 153-160. Il primo volume delle opere di Scholarios, uscirà postumo, nel 1928, con una commossa prefazione del p. Jugie che era stato designato dal defunto arcivescovo per completare la pubblicazione.

LES MISSIONS D'ORIENT*

RAPPORT
présenté
à Sa Sainteté le Pape BENOÎT XV

par
Monseigneur Louis Petit
archevêque d'Athènes

Rome, le 7 octobre,
1916.

* Archivio della Curia Generalizia degli Assunzionisti, Roma, Doc. n. 2EI 151. Nel fascicolo dattiloscritto, cm. 28,5 × 22, di 25 fogli, numerati 1-23, a partire dal terzo, le parole del frontespizio, «*Les Missions d'Orient... octobre 1916*», si ripetono testualmente nel foglio successivo. Manca solo il numero del giorno.

Non è stato possibile reperire l'originale trasmesso al Pontefice. La minuta autografa di Petit (AAR 2 EK 14) con la quale è stato collazionato il testo dattiloscritto definitivo, che qui viene riprodotto, non presenta varianti di rilievo. Quanto al testo sono state corrette alcune evidenti imprecisioni ortografiche e si è preferita la forma completa alle abbreviazioni, la cui chiarezza ci sembra rendere superfluo ogni commento, per es. *Saint-Siège* a *S. Siège* e a *St Siège*.

Occasion du présent Rapport

f. 1 | Très Saint Père,

J'ai hésité longtemps, bien longtemps à écrire le présent rapport. Que suis-je en effet pour oser proposer à Votre Sainteté les réformes qui en font l'objet, alors que l'initiative ne m'en appartient à aucun titre? Une chose pourtant me rassure, — et ce sera mon excuse auprès de Votre Sainteté, — c'est l'aimable condescendance du Vicaire actuel de Jésus-Christ — à prêter l'oreille aux évêques venus de cet Orient, objet constant dans le passé des sollicitudes de Benoît XIV et de Léon XIII, ces deux grands pontifes que Votre Sainteté semble avoir pris pour modèles dans Son action extérieure. Comme il serait beau de voir Benoît XV mettre la dernière main à l'œuvre grandiose dont Benoît XIV a jeté les fondements par ses immortelles encycliques sur les rites orientaux, et dont Léon XIII a poursuivi l'achèvement sans se laisser rebuter par aucun obstacle. Si les résultats obtenus n'ont pas répondu entièrement aux désirs de l'Auguste Vieillard, c'est que les circonstances étaient sans doute peu propices, et que les instruments ont peut être trop fait défaut. Il n'en va plus de même aujourd'hui; et c'est à le prouver que tendent ces quelques lignes que je soumets en toute liberté et confiance à Votre Sainteté; elles ne puisent en effet leur inspiration que dans le souci du bien des âmes, la gloire de Dieu, et le juste prestige du Saint-Siège.

Privilèges civils des Patriarches

Quelle que soit l'issue de la guerre actuelle, la Turquie, victorieuse ou vaincue, subira à l'intérieur de profondes transformations. A n'envisager que la question religieuse, il est certain que le pouvoir central, devenu européen ou demeuré turc, ne manquera pas de retirer aux divers patriarcats chrétiens,
f. 2 tant schi | smatiques que catholiques, leurs privilèges civils; et plût au ciel que cette mesure se fût réalisée plus tôt! Entre les mains des patriarches et des évêques, l'exercice du pouvoir civil entrave constamment l'action religieuse; il aboutit, chez les catholiques eux-mêmes, à l'arbitraire, souvent au despotisme, et chez les schismatiques, à l'impossibilité presque matérielle pour leurs ressortissants de revenir à l'unité. C'est ce que j'ai pu constater maintes fois au cours des quinze années que j'ai passées à Constantinople. Par le retrait de ces privilèges, la cloison étanche qui sépare un rite d'un autre sera en partie brisée par la disparition partielle de la *nation* devant la *race*; les évêques auront le loisir, s'ils ont du zèle, de vaquer aux œuvres spirituelles au lieu de passer toutes leurs journées à discuter d'affaires purement administratives, et les patriarches n'auront plus entre les mains, pour s'en prévaloir même contre Rome, un diplôme qui consacre en apparence leur indépendance, mais qui en réalité les assujettit très étroitement au pouvoir civil central. Contre ce pouvoir, Rome se trouvera toujours désarmée, et Elle ne peut que se féliciter de la disparition de cet obstacle à son action. Déjà les Arméniens

tant schismatiques que catholiques ont subi ce dépouillement; les Grecs ne tarderont pas à subir le même sort, et ce serait déjà chose faite sans la crainte chez les Turcs d'un nouveau conflit avec la Grèce. Mais ce n'est, à n'en pas douter, que partie remise.

Protectorat

Avec la cessation des privilèges civils chez les communautés chrétiennes, ce que l'on est convenu d'appeler le *Protectorat français*, quand il faudrait dire *européen*, perdra la majeure partie de son objet, pour ne pas dire toute son importance. De cela encore je ne songerai pas, tout français que je sois, à me plaindre. Si le Protectorat a rendu de grands services dans le passé, — et
f. 3 on aurait mauvaise grâce à ne pas le reconnaître, — je sais par expé| rience ce qu'il était devenu trop souvent dans la pratique: un instrument non de protection, mais de capricieuse vexation, ou tout au moins d'arbitraires empiétements de l'élément profane sur le domaine religieux, qui aurait dû être tenu pour réservé. Quoi qu'il en soit, avantageux ou nuisible, cette institution devra disparaître à son tour de la Turquie nouvelle, et l'action du Saint-Siège, pour ce motif encore, pourra s'exercer plus directement.

Phase nouvelle des Missions

De quelque côté que l'on envisage le nouvel ordre de choses, une voie plus large que par le passé se trouve ouverte à l'œuvre des missions en Orient. Le Saint-Siège ne saurait s'en désintéresser, et Votre Sainteté ne manquera pas, avec son tact souverain à saisir l'occasion opportune, de prendre en face d'une situation nouvelle des moyens également nouveaux. Eh quoi! Très Saint Père, y aurait-il des moyens d'Apostolat négligés ou dédaignés par les prédécesseurs de Votre Sainteté? Ce n'est point ma pensée; et pour m'exprimer sans détour ni préambule, je dirai simplement qu'au Nouvel Orient il conviendrait d'adapter simplement les deux institutions actuellement en vigueur à la Propagande, mais en donnant à l'une plus d'*extension*, et en faisant subir à l'autre une certaine *transformation*. Que Votre Sainteté daigne me permettre de Lui exposer en peu de mots ces deux points.

§ I. — CONGRÉGATION DES RITES ORIENTAUX

Séparation nécessaire

L'institution qui réclamerait, à mon humble avis, une extension nouvelle, c'est la Congrégation des affaires du rite oriental, créée en 1862 par l'immortel Pie IX, mais réduite en fait à une sorte de bureau de l'unique congrégation de la Propagande. Dieu me garde de douter un instant de la parfaite

f. 4 harmonie des deux Dicastères. | Avec un même cardinal Préfet et le désintéressement de tous les officiers de l'auguste Congrégation, il peut bien y avoir entre eux l'émulation du zèle, mais non celle de la rivalité. C'est à un autre point de vue qu'il conviendrait d'envisager la question.

Ses avantages

On ne saurait nier, d'une part, la différence radicale qui distingue les deux genres de mission. Les Orientaux ne sont pas des infidèles, et les moyens d'apostolat à employer auprès des derniers ne sont assurément pas les mêmes que ceux que réclament les premiers. D'autre part, il en eoûte à la susceptibilité toujours en éveil des Orientaux de se voir placés, au moins indirectement, sur le même pied que des païens; et c'est évidemment après avoir pesé danc sa sagesse ces graves raisons que Pie IX a voulu donner au Dicastère des affaires d'Orient une certaine autonomie. Mais la réforme introduite ne fut qu'une demi-mesure, et les plaintes n'ont pas cessé, même depuis lors, de se manifester ouvertement, parfois avec une regrettable acrimonie. On l'a bien vu au concile du Vatican; on l'a constaté surtout en 1893, à l'occasion du Congrès Eucharistique de Jérusalem, cet évênement unique dans l'histoire de l'Orient depuis le concile de Florence. Le cardinal Langénieux, légat pontifical, après avoir mûri, et sa pensée et ses expressions, n'a pas craint de se faire l'interprète auprès du Saint-Siège des sentiments des Orientaux dans un Rapport soumis à son retour d'Orient au grand Léon XIII, et que Votre Sainteté doit assurément connaître. Dans le but de donner satisfaction, en partie du moins, à ces pressantes instances, Léon XIII créa une Commission cardinalice des affaires d'Orient. Cette institution n'eut, si je ne me trompe, qu'une existence éphémère; et si elle existe encore, elle ressemble à ces filles honnêtes dont le grand mérite est de ne point faire parler d'elles. C'est que les institutions comme les individus ont besoin, pour vivre, d'être pourvues d'un organisme approprié, et voilà précisément ce que j'ose souhaiter pour la Congrégation en question.

f. 5

| Collège grec

Le principe une fois admis, reste à en étudier la réalisation. Que Votre Sainteté daigne me permettre de parler, ici encore, en toute liberté, à l'instar d'Abraham dans son entretien avec Jéhovah; puisque j'ai commencé, je dirai tout à mon Seigneur et Maître. — Une Congrégation autonome doit d'abord posséder un local distinct. Les temps malheureux que nous traversons ne permettent pas de songer à de dispendieuses construction, à une sorte d'*hortus conclusus* comme on l'a fait pour l'*Istituto Pontificio Biblico*. La chose du reste n'est nullement nécessaire. Il y a, à Rome, un établissement fondé pour les Orientaux et qui ne répond plus, depuis longtemps, à sa destination première; c'est le *Collège Grec* de St Athanase devenu peu à peu l'apanage exclusif des Italo-Grecs, en attendant de servir, provisoirement sans doute de maison de retraite. Or, cet établissement conviendrait à merveille à la

Congrégation des Rites Orientaux : il est suffisamment ample et bien disposé, avec une église contigüe pour les offices du rite, ce qui ne peut que faire une excellente impression sur les esprits; enfin il se trouve à proximité de la Propagande actuelle, circonstance des plus avantageuses pour les relations nécessaires entre les deux institutions.

Placement des élèves

Mais le Collège lui-même que deviendra-t-il? — On pourrait d'abord se demander si les résultats qu'il a produits sont bien en rapport avec le but que se sont proposé les fondateurs et les énormes dépenses qu'il a occasionnées par la suite: la réponse à cette question ne saurait être que négative. Elle l'était déjà, hélas! aux temps d'Urbain VIII, après un demi-siècle à peine d'existence, comme en témoigne la relation d'une de ces nombreuses Visites Canoniques dont cet établissement a été l'objet. La raison en est fort simple: il y a grosse imprudence, pour ne pas dire lamentable faute, à transplanter en
f. 6 pleine Rome, loin de leur air natal, de petits pay | sans de l'Archipel ou de la Syrie. L'erreur pouvait avoir son excuse au XVI[e] siècle, alors qu'il n'existait en Orient aucun collège et que rien ne laissait prévoir la possibilité d'en créer un jour. Mais aujourd'hui l'Orient est couvert de maisons d'éducation de tout degré, le Collège grec est devenu comme une superfétation, un article de luxe, quelque chose d'analogue à ces vieux carrosses cardinalices que l'on n'ose plus utiliser ni détruire. Rien d'étonnant, dès lors, que seuls, ou à peu près, les Italo-Grecs y aient élu domicile. Est-ce bien à propos? Le modeste clergé nécessaire à ces populations serait plus avantageusement élevé sur place, surtout pour les classes élémentaires; il y aurait pour les cours plus avancés, à supposer que rien ne puisse être organisé en Sicile ou en Calabre, le monastère de Grotta-Ferrata d'une part; et, en second lieu, le *Collegio Urbano* transformé, comme il sera dit plus loin. En toute hypothèse, ce ne serait point aller formellement contre les intentions de son auguste fondateur en faisant du Collège Saint-Athanase le siège de la Congrégation agrandie des Affaires de rite oriental.

Personnel de la Congrégation

Après la question du local, celle du personnel se pose. Si l'on veut faire œuvre durable et féconde, — et ce sera évidemment l'expresse volonté de Votre Sainteté, — je ne crains pas de déclarer que le recrutement actuellement en vigueur devrait subir certaines modifications. En règle générale, ne pourra être admis dans le personnel de la Congrégation qu'un spécialiste des choses d'Orient au double point de vue de l'expérience et de l'étude. Une connaissance suffisante des hommes et des choses du pays, rendue plus éclairée encore et plus exacte par l'étude de l'histoire et des institutions du passé, telle sera avec les vertus morales qui vont de soi, la première qualité du candidat à la nouvelle Congrégation. Et comme ces aptitudes ne se rencon-
f. 7 trent ni partout ni chez tous, il | conviendra d'élargir un peu les cadres en

ouvrant la porte aux prêtres et aux religieux des diverses nationalités, pourvu qu'ils remplissent par ailleurs les conditions exigées. Même dans les Congrégations Romaines, ne reneontre-t-on pas quelquefois, à côté d'abeilles diligentes et laborieuses, nombre de frelons paresseux et dévorants. Ces parasites seront exclus de la Congrégation dont je parle, et la chose se fera d'elle-même, si le droit d'entrée est subordonné à un dur labeur préalablement consacré à apprendre, avec les langues du pays, les monuments canoniques et liturgiques des diverses Églises.

Division du travail

Quelle que soit son ardeur au travail, le mêmc homme ne pourra tout savoir de l'Orient. Aussi les divers *Minutanti* devront-ils être choisis de telle façon que chacun des groupes ethniques, ou tout au moins chacune des Églises unies à Rome possédât, au sein de la Congrégation, un représentant autorisé et compétent, ayant une connaissance peu commune de la langue et des institutions de l'Église en question. Avec le système actuel, un Minutante peut être également bien chargé, au gré de ses convenances, des Ruthènes ou des Maronites, car il sait fort peu de chose, au début du moins, des uns et des autres. Personne ne verra là un avantage? Ce recrutement défectueux est sans doute pour beaucoup dans l'état de stagnation où végète aujourd'hui cette intéressante portion de la Propagande, il en explique aussi les mesures incomplètes et les proverbiales lenteurs. Il y a plus. Est-il bien digne d'une institution comme celle de la Propagande de recourir, pour l'interprétation dc certains documents, à une collaboration étrangère, quand tout pourrait s'accomplir *intra muros*? Assurément non. Conclusion: à défaut d'un spécialiste pour chaque langue balkanique, la nouvelle Congrégation devrait du moins compter un minutante connaissant le russe, à cause de l'influence de plus en
f. 8 plus grande du grand empire du Nord en | Orient; un autre saura le grec, un autre l'arménien, un autre enfin l'arabe. Je m'en tiens à l'indispensablc, au strict nécessaire.

Périodique

Tous ces Minutanti, à raison même de leur caractère de spécialistes, aimeront leur province respective et voudront la faire connaître. Leurs efforts individuels pourraient aisément être coordonnés et mis en commun dans un périodique, publié aux frais de la Congrégation sous le contrôle plus ou moins étendu du Cardinal Préfet et la direction effective du Secrétaire. Il ne s'agit pas, cela va de soi, de livrer au public les délibérations secrètes de la Congrégation; mais, à ne s'en tenir qu'aux documents inoffensifs, que de trésors historiques, littéraires, géographiques, ethnographiques qui demeurent enfouis dans les cartons des Archives et qui pourraient en sortir sans le moindre inconvénient; que dis-je? ils seraient pour le Saint-Siège un titre de gloirc et pour la science catholique d'un prix inestimable. Il y a plus. Une Revue de ce genre, par les échanges qu'elle amènerait avec d'autres périodiques similai-

res, et les ouvrages nouveaux, qu'elle recevrait, permettrait d'augmenter sans frais les richesses littéraires de la future bibliothèque de la Congrégation; et avec la pérennité qui s'attache aux institutions de la Rome pontificale, cette bibliothèque ne manquera pas de devenir avec le temps un incomparable arsenal où l'on trouvera aisément un renseignement cherché. A la faveur qu'a rencontrée auprès du monde savant une revue que j'ai autrefois fondée à Constantinople pour mieux faire connaître l'Orient chrétien, il est permis de présumer du succès qu'obtiendra celle-ci, avec ses renseignements de tout genre puisés à la source la plus pure. *Dulcius ex ipso fonte bibuntur aquae.*

Archives

Ce qui précède laisse supposer déjà qu'une partie au moins des Archives devrait suivre dans sa migration la nouvelle Congrégation. La chose paraît si
f. 9 naturelle qu'il serait oiseux de la | discuter. Tous les volumes des Archives concernant l'Orient, et ne concernant que lui; les divers ouvrages ayant pour objet exclusif l'une ou l'autre des Églises de rite oriental; les collections enfin que la Propagande posséderait en double exemplaire: tout cela, avec la bibliothèque actuelle du Collège grec, constituerait un premier fonds fort appréciable qui s'enrichirait assez rapidement, grâce à l'organe périodique dont il a été question tout à l'heure. Pour le reste, le voisinage immédiat de la Propagande permettra d'y suppléer sans une trop grande perte de temps.

Monographies à publier

Avec la revue dont je viens de parler, nos divers Minutanti pourraient entreprendre sans tarder une sorte de *Bibliotheca Orientalis* formée de monographies plus ou moins étendues sur diverses questions canoniques ou liturgiques relatives aux rites Orientaux. Me sera-t-il permis, très Saint Père, de formuler à ce propos un vœu, qu'un mot de Votre Sainteté rendrait aisément réalisable. La Propagande, comme d'ailleurs les autres Congrégations, possède dans ses cartons d'innombrables *Vota* écrits par les consulteurs de tous les temps sur les points en discussion. Il n'y a pas à tirer de l'oubli les rapports d'intérêt local ou privé; mais il en est qui ont une portée générale, qui tâchent de résoudre un problème de droit, de liturgie, d'histoire: pourquoi ne pas les rendre publics, surtout s'ils sont anciens et portent sur des questions qui suscitent fréquemment de l'embarras. On pourra taire, si l'on veut, l'occasion qui aura provoqué le travail; mais le travail lui-même, une fois connu, rendra service aux consulteurs nouveaux comme aux Éminentissimes Cardinaux. Je ne sais si je me fais illusion, mais il me semble, à en juger par certains travaux demandés, par telle ou telle *Nota d'Archivio*, il me semble, dis-je, que l'on refait souvent à Rome la même besogne depuis trois ou qua-
f. 10 tre siècles. C'est une vraie toile de Pénélope. Que | de temps on gagnerait, que d'argent on épargnerait si l'on avait soin d'imprimer une fois pour toutes les meilleures Consultations canoniques ou liturgiques.

CORPUS DE DROIT ORIENTAL

Les travaux mentionnés jusqu'ici ne sont, à mes yeux, que des pierres isolées devant servir, au moment voulu, à la construction de l'édifice toujours rêvé, à peine ébauché, jamais achevé: je veux parler du *Corpus iuris Orientalis.* Toute codification méthodique demeure irréalisable, tant que les monuments du droit restent eux-mêmes inédits, et ils le sont presque tous. Le cardinal Pitra O.S.B. avait mis la main, il y a un demi-siècle, à ce grand œuvre pour la partie grecque: il en est resté à ses deux premiers volumes où l'on ne trouve d'ailleurs rien de nouveau, à s'en tenir au droit proprement dit. Le bon cardinal n'en finit jamais avec ses préfaces, ses postfaces, ses commentaires, ses digressions; il ne sait pas rester dans le sujet, et il introduit entre deux textes conciliaires, de longues pages d'hymnographie. Je ne parle pas d'un troisième volume publié après la mort de l'illustre savant; l'édition en est si défectueuse qu'elle est tout entière à refaire. Pour le reste du droit byzantin, le plus urgent est de recueillir les monuments encore inédits. Sans adopter nécessairement leurs conclusions, il est indispensables de consulter les publications médiévales et modernes de droit, source souvent empoisonnée de la législation canonique des autres Églises. Ici encore, Constantinople apparait comme la grande maitresse de l'erreur, maîtresse hélas! trop docilement suivie par les autres groupes de dissidents: slaves, arméniens, melchites, coptes, pour ne parler que des plus importants. Tout ces monuments juridiques auraient pu voir le jour à Rome, depuis trois ou quatre siècles, si le travail à la Propagande eût été mieux ordonné et confié à des hommes vrai-
f. 11 ment compétents. Quand on songe à cette douloureuse lacune, à | tant d'années presque entièrement perdues pour l'influence salutaire de la Sainte Eglise, le cœur se serre et les yeux se mouillent de larmes. C'est bien le cas, certes, de méditer le mot de Saint-Paul sur le rachat du temps en prenant toute mesure utile pour réparer le passé. Parmi ces mesures, il n'en est pas, à mon humble avis, de plus immédiatement pratique ni de plus féconde en résultats légitimement présumés que celle que je propose très humblement à Votre Sainteté, surtout si l'on a soin d'harmoniser la besogne des Minutanti avec celle des professeurs du Collège Urbain en adoptant la transformation, dont il va être question dans un instant.

CORRECTION DES LIVRES LITURGIQUES

A ce corps de professeurs choisis et de minutanti émérites, une autre tâche est réservée, celle d'achever enfin l'examen des livres liturgiques des diverses Églises pour en rendre l'usage inoffensif aux prêtres comme aux fidèles. Commencé à l'époque de Grégoire XIII, repris sous Urbain VIII, puis sous Benoît XIV, ce long et minutieux, mais indispensable travail n'a jamais été mené à bonne fin, hormis peut-être pour le grec, c'est à dire pour la portion la moins considérable des Uniates. N'est-il pas douloureux de songer que des prêtres catholiques se trouvent dans la dure alternative, ou de s'abstenir de l'office ou de se servir, pour le réciter, d'éditions hétérodoxes! De

louables efforts ont été faits, j'en conviens, chez les Ruthènes et les Chaldéens: mais quelle incohérence encore chez les Arméniens, les Melchites et les Coptes, pour ne rien dire des Syriens, des Abyssins et des Géorgiens. Si rebutante que paraisse la besogne, il faudra l'entreprendre un jour ou l'autre sous peine de mettre en échec, à un moment donné, les succès d'un apostolat plus heureux. Je laisse délibérément de côté un autre aspect de la question, je veux dire la déplorable impression produite sur les meilleurs esprits par tant
f. 12 d'inertie chez les directeurs responsables des | Missions et le déshonneur qui en rejaillit fatalement sur le Saint-Siège lui-même. Daigne Votre Sainteté reprendre, ici encore, les glorieuses traditions de Benoît XIV, et ne pas permettre davantage qu'une œuvre aussi importante soit totalement délaissée.

§ II. — DU COLLÊGE URBAIN

Institut Supérieur des Missions

Si le Collège de Saint-Athanase ne répond plus aujourd'hui aux besoins qui lui ont donné naissance sous Grégoire XIII, le Collège de la Propagande, — et c'est là un de ses meilleurs titres à la gratitude du monde chrétien, — est demeuré fidèle à l'esprit de son institution. Il ne s'agit donc pas ici d'ouvrir contre lui un procès de tendanee, mais simplement de savoir s'il ne pourrait pas, tout en restant lui-même, devenir quelque chose de plus, à savoir un *Institut Supérieur des Missions.* Que Votre Sainteté daigne me permettre de développer ma pensée.

Modification nécessaire

Abstraction faite de son titre et de la population scolaire plus ou moins cosmopolite qui le fréquente, le Collège Urbain, considéré dans son organisme intime, ressemble à s'y méprendre à tout autre collège ecclésiastique de plein exercice. *Non gutta guttae similior.* De part et d'autre, ce sont les mêmes programmes, les mêmes matières d'enseignement, et les problèmes des Missions n'y sont posés, en général, qu'en passant, et toujours en glissant assez rapidement sur le sujet. Me sera-t-il permis de le regretter? Il est presque impossible, j'en conviens, de faire autrement avec la nécessité où l'on se trouve de remplir un programme universel dans un délai déterminé. Or, c'est précisément l'universalité de ce programme que je voudrais écarter pour lui substituer un enseignement directement approprié à l'œuvre de l'apostolat dans les Missions. Je m'explique.

f. 13 | Sa nature

A l'époque où le Collège Urbain a été fondé, d'autres collèges similaires n'existaient pas à Rome ou y étaient rares. Aussi obtint-il tout de suite un

prodigieux suceès: les élèves affluaient de toutes parts séduits par l'éternel attrait que Rome exerce sur les imaginations et un peu aussi sans doute par les avantages d'une éducation entièrement gratuîte. Aujourd'hui, sans vouloir méconnaître l'utilité de l'institution, il est permis de penser que le besoin n'en est plus aussi urgent. Sur tous les points du globe, ou peu s'en faut, il existe des établissements ecclésiastiques pour l'éducation gratuite des clercs. Quant aux élèves qui suivent à Rome les cours du Collège Urbain sans appartenir à son internat ils pourraient tout aussi bien, sans le moindre préjudice pour leur formation, fréquenter d'autres établissements analogues, comme le Séminaire Romain, par exemple, ou la Grégorienne ou le collège Angélique. Au contraire, un enseignement spécialement et exclusivement destiné aux Missionnaires ferait du Collège Urbain un établissement unique au monde; le prestige du St Siège s'en trouverait considérablement accru, et le bien des âmes, qui importe surtout, y gagnerait dans une plus large mesure.

Programme d'études

En donnant au Collège Urbain ainsi transformé le nom d'*Institut Supérieur des Missions* ou tout autre terme analogue, j'entends en exclure les matières ordinaires de l'enseignement ecclésiastique. On viendrait y prendre, non ce que l'on peut trouver partout, mais ce que l'on irait vainement chercher ailleurs. Aussi ses portes ne s'ouvriraient-elles qu'à des élèves ayant déjà terminé leurs études ordinaires de philosophie et de théologie, mais qui, dans le désir de faire œuvre féconde dans les Missions ou de s'oceuper, en pays européen, de cet intéressant sujet par des publications appropriées, auraient besoin d'un supplément d'instruction.

f. 14 | Pastorale: Directoire

Mais cette instruction, qu'embrasserait-elle? Elle comporterait d'abord une partie commune à tous les Missionnaires quelle que soit leur destination future, autrement dit une *Pastorale* appropriée aux Missions: vertus à pratiquer par le héraut évangélique, défauts à éviter, moyens de propagande, solution des cas de conscience les plus perplexes etc. Au bout de quelques années, de pareilles, leçons, sans cesse accrues et perfectionnées par la réflexion du maître et les observations des élèves deviendraient tout naturellement comme une sorte de *Directoire* à l'usage des Missionnaires, et le Saint-Siège sans même sans douter se trouverait avoir doté ses messagers d'un manuel qui leur manque encore, et dont on a réclamé la rédaction, lors du concile du Vatican, avec les plus vives instances. Les éléments existent sans doute, mais épars çà et là en cent brochures ou instructions diverses; il reste à les réunir pour les coordonner ensuite et les fondre en un tout harmonieux.

Apologétique

A la formation spirituelle du Missionnaire par la Pastorale viendra s'ajouter sa formation intellectuelle par l'*Apologétique*; et par ce terme j'entends surtout la méthode qu'il devra suivre dans sa lutte de tous les jours d'abord contre l'impiété universelle, puis, d'une façon spéciale, contre l'infidélité : a) paganisme, b) islamisme, c) judaïsme. Ces trois formes de l'infidélité se retrouvant presque partout en Asie comme en Afrique, il n'est que juste d'exiger du missionnaire une connaissance exacte des principaux moyens à employer pour en triompher.

Histoire des Religions

L'*histoire des religions*, de celles surtout qui dominent dans l'Inde, en Chine et au Japon, ainsi que sur le continent Africain, pourrait à la rigueur trouver place dans les leçons d'apologétique auxquelles elles serviraient d'introduction. Mais cette science a pris depuis quelques années un développe-
f. 15 ment | si considérable, et tant d'erreurs ont été mises sous son nom en circulation, qu'il parait préférable d'en faire l'objet d'un cours spécial, où l'exposé des divers systèmes s'appuyerait toujours sur une rigoureuse exactitude scientifique. En ce genre de combat, la meilleure arme ne sera point le sarcasme pire que l'ignorance, mais bien l'étude loyale et approfondie des mobiles secrets qui ont provoqué, dans telle ou telle race, telle ou telle expression du sentiment religieux.

Controverse

Après l'Apologétique contre les infidèles, la *Controverse* particulière avec les diverses sectes chrétiennes, et ici nous rentrons dans le domaine spécial qui fait l'objet de ce Rapport. Le sujet est si vaste qu'il semble opportun de le scinder en autant de sections distinctes que l'on compte en Orient de groupes différents: a) *Orthodoxes*, comprenant les Grecs et les diverses nations slaves, sans oublier la lointaine Géorgie, visitée autrefois par tant d'ouvriers de l'Évangile; b) *Monophysites*, embrassant les Arméniens, les Syriens et les Coptes; c) *Nestoriens*, avec les diverses sectes de la Chaldée ou Mésopotamie, du Khurdistan et de la Perse. Si les deux dernières sectes, en raison de leur étroite connexion, peuvent être traitées par une même professeur, il est indispensable de constituer, pour la controverse gréco-russe, une chaire à part, tant la matière est abondante.

Histoire et Géographie ecclésiastique

A la base de toute controverse avec ces chrétiens dissidents, à qui la détresse présente n'a point fait oublier un passé plein de gloire, il convient de jeter en guise de pierre fondamentale une étude scrupuleuse de l'*Histoire*.

Voilà pourquoi, en dehors de la discussion des dogmes, notre Institut nouveau comprendra l'exposé des faits concernant l'origine et le développement de chacune des Églises d'orient avec un complément indispensable sur la
f. 16 *Géographie ecclésiastique* et les circonscriptions respectives de | chaque groupe. Cette étude géographique éclairera les données de l'histoire; elle aura aussi son utilité immédiate. En fournissant un état descriptif et nominatif des sièges épiscopaux des divers patriarcats, elle permettra à Rome d'apprécier à leur juste valeur certaines prétentions territoriales et d'introduire peu à peu une délimitation plus rigoureuse des sphères juridictionnelles. L'ignorance en ces matières, même en haut lieu, en Orient comme en Occident, dépasse parfois les bornes de la vraisemblance, et rien ne diminue le prestige d'une parole apostolique comme une grossière erreur historique ou géographique, surtout quand elle s'adresse à un auditoire n'ayant que son passé pour se consoler du présent. Par contre, une compétence marquée en ce genre de connaissances donne au missionnaire un ascendant incontestable, et si je ne craignais d'être taxé de fatuité, il me serait aisé d'en appeler sur ce point à mon expérience personnelle. Il faut toujours passer par l'estime pour arriver à l'amour.

Droit Canonique

Nous venons de parler du dogme en lui-même ou dans son évolution historique; voici maintenant la discipline, autrement dit le *Droit Canonique*, qui comportera autant de chaires distinctes que la Controverse elle-même. La raison en est bien simple. Les monuments du droit ne sont-ils pas en effet, différents pour chaque groupe, bien qu'il soit possible de retrouver dans le grec leurs origines communes. C'est par l'étude directe de ces divers monuments juridiques et par leur publication progressive que les professeurs du Collège Urbain donneront pour ainsi dire la main aux *Minutanti* de la nouvelle Congrégation pour l'élaboration graduelle du *Corpus Iuris Orientalium*, dont j'ai parlé plus haut. La méthode, on le voit, est aussi simple que ses résultats seront rapides et certains, pourvu que l'on ait soin de confier chaque
f. 17 chaire à autant | de professeurs réellement maîtres de leur sujet. Par ce moyen on verrait successivement paraître à Rome, sous les yeux du Pape, en un temps relativement fort court, les sources juridiques des diverses Églises, d'abord les plus importantes par leur ampleur, puis les plus modestes, pour terminer par les humbles fragments. L'Orient chrétien rentrerait ainsi peu à peu en possession de ses trésors dispersés, et cet inappréciable bienfait, c'est à la magnificence du Saint-Siège, c'est à l'heureuse initiative de Votre Sainteté qu'il en serait redevable. De là, chez tous, une propension plus grande à nouer des relations sur un terrain devenu pour ainsi dire commun grâce à tant de documents rendus à la lumière par les soins de Rome. De là aussi la codification du droit oriental rendue possible, sinon aisée, et l'extension à toutes les Églises d'une discipline presque uniforme, puisqu'en remontant aux sources premières, on se trouve en face d'une législation canonique presque identique. Quelle facilité dès lors pour le Saint-Siège de concerter, le cas échéant, les mesures qu'il jugerait plus avantageuses au bien des âmes. Inutile d'insister; la chose est de toute évidence.

Liturgie

Le droit canonique se complétera heureusement, dans notre Collège Urbain réorganisé, par le *droit liturgique* possédant, lui aussi sous une variété apparente, une unité primordiale qu'il s'agira de mettre en pleine lumière. Ici encore le travail abonde, mais le terrain se trouve déjà déblayé en partie par tant de publications récentes dont la plupart faut-il le dire? sont dues à des hétérodoxes! On sait l'attachement des Orientaux à leurs rites. Pour comprendre ces rites, pour les estimer comme ils le méritent, commençons par les étudier consciencieusement. Comme pour le droit et la controverse, il y aura autant de cours de liturgie distincts qu'il y a de groupes différents; mais il serait utile, à mon humble avis, d'établir à part un cours d'*Institutions*
f. 18 *liturgiques* embrassant les principes généraux | de cette science sacrée avec
l'étude des parties communes qui se retrouvent dans toutes les liturgies. Cette première vue d'ensemble aura l'avantage de dispenser, quand on en arrivera aux liturgies particulières, de préambules inutiles et de fastidieuses redites, en même temps qu'elle projettera sur tout ce vaste domaine une certaine unité.

Langues

Est-il besoin d'ajouter que ces divers enseignements, pour être autorisés, exigent une connaissance peu commune non seulement des principales langues modernes, mais encore des *langues sacrées* des diverses Églises. Si nous laissons provisoirement de côté le géorgien à cause de son peu d'étendue, il nous reste le *grec*, le *slavon*, l'*arménien*, le *syriaque* et le *copte*, dont l'enseignement s'impose. Ajoutons-y l'*arabe* qui nous a conservé en traduction tant de monuments canoniques et liturgiques, dont les originaux ont disparu, et aussi le *russe*, à cause de sa prépondérance désormais inévitable. Ce ne sont pas là évidemment toutes les langues parlées de l'Orient; la plupart ne se parlent même plus. Mais il faut se borner à l'essentiel, à ce que réclamera fatalement la formation supérieure de l'élite intellectuelle qui fréquentera le Collège.

Recrutement

Je viens de prononcer le mot d'élite, et ce n'est pas trop dire. Il serait vain d'inviter à ces cours des étudiants incapables d'en profiter. Tous devront, je le répète, avoir achevé leur théologie: mais cette condition une fois remplie, le recrutement s'opérera sur des bases très larges. Il comprendra d'abord les futurs missionnaires, séculiers ou réguliers, en particulier les religieux des divers Instituts chargés de telle ou telle mission et possédant à Rome même ce qu'ils appellent le *Collège des missions* de leur ordre respectif. Que fait-on dans ces collèges? il ne m'appartient pas de l'examiner. Une chose certaine, c'est que tous ces religieux pourraient très avantageusement
f. 19 suivre les cours que je viens d'énumérer. Et | pourquoi ne réserverait-on pas

au moins dans une certaine mesure, le titre trop aisément prodigué de *missionnaire apostolique* aux seuls élèves sortis de ce collège transformé, les autres n'ayant droit qu'au titre de *missionnaire* de telle ou telle région, de telle ou telle congrégation. Avec les prêtres et religieux européens destinés aux missions pourraient et devraient fréquenter le susdit collège un certain nombre de représentants des diverses Églises de l'Orient dans une proportion à déterminer et qui pourrait se rapprocher plus ou moins de l'état actuel, mais en éliminant sans merci ceux dont les études ordinaires de théologie ne seraient pas achevées. Nous reviendrions ainsi, mais seulement ainsi, au système en vigueur aujourd'hui à la Propagande. Enfin pourraient être admis, après entente préalable avec leurs évêques respectifs, ceux des jeunes prêtres qui se destineraient dans leur diocèse à l'enseignement des sciences sacrées, en particulier de la liturgie et du droit canon, ou même de la théologie dogmatique représentée ici, par l'étude des questions controversées. Je ne voudrais point m'abuser, mais il me semble que ces divers éléments suffiraient amplement à assurer à notre Institut un recrutement durable et presque homogène, c'est à dire les deux principales qualités de tout recrutement.

PROFESSEURS

Après les élèves, les *professeurs.* Sur ces derniers rien à observer, sinon que leur compétence sera incontestable, que leur recrutement s'inspirera d'un parfait éclectisme en se portant indifféremment sur des prêtres séculiers ou des religieux, sur des Italiens ou des étrangers. C'est ce qui se pratique déjà à la Propagande, et il suffira de maintenir le système en vigueur, en l'élargissant encore au besoin. La nature des matières à enseigner réclame des spécialistes; on en trouvera facilement, aussitôt le programme connu, d'autant plus
f. 20 facilement que toutes les branches ne seront point | exclusivement réservées aux membres d'un même corps, comme il arrive à l'Institut Biblique. Un procédé de ce genre serait le plus sûr moyen d'arriver rapidement à cet état spécial qu'un académicien français a spirituellement décrit dans un chapitre intitulé: *Les accroupis.*

PROGRAMMES D'ÉTUDES

Aux professeurs comme aux élèves, il sera bon de fournir un programme détaillé et pour ainsi dire analytique des diverses matières, ne fût-ce que pour attirer les uns et maintenir les autres dans de justes limites, autrement l'œuvre serait vite compromise. C'est là un travail minutieux que l'on pourra entreprendre dès que Votre Sainteté en aura exprimé le désir, à moins que, dans sa sagesse, Elle ne juge pas à propos de prendre en considération les pages qui précèdent: s'il en était ainsi, je m'inclinerais tout aussitôt en enfant d'obéissance que j'entends bien rester: mais l'amour que je porte à l'Orient depuis plus de vingt ans que je l'étudie sur place, m'inspirerait, je l'avoue, d'amers regrets. En effet, les réformes proposées, ou telles autres analogues qu'il plairait à Votre Sainteté d'édicter, m'ont toujours parues les plus aptes à produire quelque résultat. Et à supposer que celui-ci ne fût point immédiat

pour l'Orient lui-même, l'Occident du moins, et Rome en particulier ne manquerait pas de retirer de ces transformations d'inappréciables avantages. Un institut d'études supérieures comme celui dont j'ai esquissé l'organisme exercerait une influence énorme sur le clergé, en éleverait considérablement le niveau intellectuel, le laverait de cette tache de médiocrité dont les profanes aiment à le couvrir, le préparerait enfin à l'action directe, si un autre concile de Florence venait à s'ouvrir. Nous n'en sommes point encore là, hélas! mais si la Providence nous ménageait aujourd'hui ce grandiose spectacle d'une nouvelle rencontre de l'Orient et de l'Occident, la science du clergé catholique
f. 21 se trouverait-elle à la hauteur des circonstances? J'ai | grand peur que non, car en promenant le regard autour de moi pour y trouver les hommes voulus, il me monte spontanément aux lèvres l'interrogation de l'Apôtre: *Ubi sapiens? ubi scriba?* C'est à ce prix pourtant, je veux dire, par une science de bon aloi, fécondée par la grâce qui n'agit pas seule, que s'opèrera, au moment opportun, le grand œuvre de la réconciliation. Et si, pour hâter cet heureux jour, des mesures sont nécessaires, devrait-on hésiter à les prendre?

Simplicité des mesures proposées

J'ai parlé de mesures, et non de sacrifices. Il ne semble, en effet, que tout peut être mis en pratique sans entraîner des frais considérables. A la Congrégation distincte des Affaires d'Orient, il faut un local distinct, il est tout trouvé; il faut des *minutanti* spéciaux ils existent, sinon pour la qualité, du moins pour le nombre, et c'est le nombre qui importe au comptable; il faut des instruments de travail, on en a déjà pas mal sous la main, qu'il suffira de pouvoir utiliser librement. Quant au Collège Urbain, la transformation est plus aisée encore, professeurs et élèves futurs ne devant guère dépasser le chiffre actuel des uns et des autres, et ne réclamant, par suite, aucun surcroit de dépenses, mais de simples *provvedimenti*. Les professeurs de l'Institut Biblique, déjà dotés par le Saint-Siège d'un superbe établissement, pourraient être invités à donneur leur concours, au moins pour les langues orientales, mais à la Propagande, et non au local même de leur Institut. Des religieux seraient à coup sûr heureux d'apporter leur contribution à des conditions peu onéreuses, sans que cette contribution eût moins de valeur, et je pourrais citer des membres du clergé séculier, d'une compétence hors ligne, dont le dévouement irait plus loin encore. La question financière ne se pose donc ni d'un côté ni de l'autre. Tout se réduit à un acte d'autorité que Votre Sainteté demeure libre de poser ou d'ajourner, mais que je la supplie hum-
f. 22 blement de poser. Une ère nou | velle s'ouvrirait de la sorte dans l'histoire des missions, et ce serait l'éternel honneur de Votre Sainteté de l'avoir ouverte sous Son règne, en dépit des heures tragiques que nous vivons.

L'ancien personnel

Comme toute réforme, celle-ci ne s'accomplira pas sans quelque froissement. Le personnel actuel de la Congrégation des Rites Orientaux ne répon-

dra peut-être pas tout à fait aux exigences marquées plus haut, et Votre Sainteté sera par suite amenée à lui donner une autre affectation. La chose ne présente pas, je le suppose du moins, de sérieuses difficultés, d'autres Congrégations étant là pour accueillir les plus jeunes et des canonicats s'offrant aux plus âgés. Mais j'écarte à dessein de ce Rapport les questions de personnes; je voudrais n'y faire allusion que pour renouveler un vœu: que trois hommes au moins, le Cardinal Préfet le Secrétaire de la nouvelle Congrégation, ainsi que le Recteur de l'Institut des Missions, aient l'esprit assez ouvert aux questions mentionnées ci-dessus pour être à même de suivre, ou plutôt diriger le mouvement, au lieu de l'entraver peut-être par une inconsciente inertie. Ces hommes Votre Sainteté n'aura pas de peine à les trouver, Elle qui sait si bien appliquer la formule anglaise l'homme voulu à la place voulue, *the right man in the right place*. Qui cherche trouve; une fois le but entrevu, le chemin est vite découvert qui permet de l'atteindre. Dès que Votre Sainteté aura fait son choix, les membres de cette sorte de triumvirat devraient, sans trop tarder, entrer en conversation afin de s'entendre sur une rédaction aussi précise que possible des divers programmes, en indiquant, pour chaque section, les principales publications parues sur la matière. Cet essai bibliographique, tout en rendant service aux initiés, sollicitera, sans doute, avant même l'ouverture des cours, la légitime curiosité des profanes. Des vocations inattendues se
f. 23 révèleront peut-être au contact de cette | simple lecture, et ce n'est point se
bercer d'illusions vaines que d'entrevoir déjà dans un avenir prochain, une riche moisson sortant d'un sol que tant d'ouvriers aiment à taxer aujourd'hui de stérilité, pour n'avoir pas à se donner la peine de le cultiver.

CONCLUSION

Je termine, Très Saint Père, comme j'ai commencé, en demandant pardon à Votre Sainteté pour m'être permis d'aborder aussi librement devant Elle des questions si graves par elles-mêmes et ne se référant que par ricochet à mon ministère ordinaire. La gloire de Dieu, le bien des âmes, une confiance absolue et toute filiale en Votre Sainteté ont inspiré chacune de ces pages un peu longues peut-être, mais que j'aurais voulues moins indignes et du noble sujet qu'elles touchent et de leur Auguste Destinataire.

Humblement prosterné à Vos pieds sacrés, j'ai l'honneur d'être, Très Saint Père, avec l'hommage du plus profond respect,

De Votre Sainteté

le très humble et très obéissant serviteur

Sign. Louis Petit,
Archevêque d'Athènes.

Rome, le 7 octobre 1916.

EDWARD J. KILMARTIN S.J.

The Interpretation of James 5 : 14-15 in the Armenian Catena on the Catholic Epistles: Scholium 82

The inaugural volume of the new series of critical editions of the Armenian exegetical catena on the Catholic Epistles offers a partial edition of the catena on the Epistle of James(1). 88 unedited scholia of the 118 in the Armenian catena are included(2). The text is based entirely on the manuscript Jérusalem Saint-Jacques 1301(3). The Greek source, derived from Constantinople, was translated by the scribe Grigor in 1163(4). He employed the text of the Armenian Bible that corresponds to that found in the commentary on the Catholic Epistles of Sargis Šnorhali (1100-1167)(5). This Armenian version was revised by Nersēs of Lampron in 1176, the year he was promoted to bishop of Tarsus(6).

I – The Greek original: the Catena Andreae

The Armenian Translator employed a Greek catena that resembles very closely the catena edited by J. A. Cramer, based on the single codex, Oxford Nov. Coll. 58 (12th-13th saec.)(7). Karl Staab

(1) Charles Renoux, ed., *La Chaîne Arménienne sur les épîtres catholiques. La chaîne sur l'épître de Jacques.* PO 43, fascicule 1, no. 193 (Turnhout: Brepols, 1985).

(2) Renoux, 28-29.

(3) Renoux, 28.

(4) Renoux, 13.

(5) Renoux, 17.

(6) Renoux, 13-14.

(7) *Catenae Graecorum Patrum in Novum Testamentum* T.VIII: In *Epistolas Catholicas et Apocalypsim* (Oxford, 1844).

OCP 53 (1987) 335-364

completed the work of Cramer with the help of four Vatican manuscripts, confirming or rejecting the attribution or anonymity of each scholium of Cramer's edition(8). In addition, Staab's research enabled him to demonstrate the high degree of probability that the catena represents the expansion of an earlier unknown *Urkatene*, or rather *Urkommentar*, made up entirely of anonymous scholia on the text of the Catholic Epistles. This *Urkommentar*, which Vat. 652 and Vat. 1220 approximate, is strictly speaking not a catena, but a unified commentary that goes back to the sixth century(9).

Vat. 652, which belongs to the first stage of the history of the *Catena Andreae*, shows that the author stays close to the biblical text. Moreover, he follows the Antiochene exegetical school, explaining the biblical texts in a literal-historical way, drawing out the moralistic and pedagogical value for everyday living. The allegorical method of Alexandrian exegetes is foreign to him(10).

The author of the *Catena Andreae*, which was composed at the turn of the seventh and eighth centuries(11), modified the *Urkommentar* text and distribution of the biblical lemmas, adding fragments of patristic authors. His personal contribution is small, and he himself does not come forward in the text: "He wished to allow others to speak, and placed himself fully in the background"(12). Regarding the anonymous scholia of Pseudo-Andreas, Staab suggests that "... we have in front of us in these fragments a nameless *Urkatene*, that was later built up through insertions of known texts into the commentary that lies before us"(13).

The *Urkatene*, and *Catena Andreae*, fall into a class of Greek exegetical works on the New Testament that are rare indeed. Contributions of the Greek Fathers to the interpretation of the Catholic Epistles can be counted on the fingers of one hand. The list comprises the *Adumbrationes* of Clement of Alexandria, translated by

(8) *Die Griechischen Katenenkommentare zu den katholischen Briefen, Biblica* 5 (1924) 296-353. [References given as GKK].

(9) Staab, GKK 334-335.

(10) Staab, GKK 340.

(11) Staab, GKK 349.

(12) Staab, GKK 351.

(13) Staab, GKK 331.

Cassiodorus(14); the *Enarratio* of Didymus the Blind (313-385)(15), which Staab proved to be the work of Didymus(16); Ms. Vat. 1971(17), written in the style of the catena on the prophets of Olympiodorus (6th cent.)(18), and the Commentary on Isaiah of Hesychius of Jerusalem (d. after 450)(19).

It has not been proved that any of the great rhetoricians among the Greek Fathers gave a homily dedicated to the Catholic Epistles. None of the exegetes among the Greek Fathers has handed down a commentary on any of the Catholic Epistles, apart from the two already mentioned. It may seem unusual that the Alexandrians, Clement and Didymus, found promising material for the allegorical method of exegesis in letters aimed at practical Christian living(20). On the other hand, it would not be surprising if Antiochene exegetes

(14) GCS 17 (1909) 195-202.

(15) PG 39, 1749-1818.

(16) STAAB, GKK 314-318.

(17) STAAB, GKK 342-345.

(18) PG 93, 622ff.

(19) M. FAULHABER, ed., *Hesychii Hierosolymitani interpretatio Isaiae prophetae* (Freiburg im. Br., 1900).

(20) However the Epistle of James was well known in the area of Alexandria at an early date. This epistle, probably written in the area of Syrian Antioch, has been dated from before 62 to 150. The earliest reference to this letter is found in the *Epistula Apostolorum* which may be dated from 135 to 160. There is an allusion to Jas 5: 16 in EP 40, and one to Jas 5: 19-20 in EP 47 (W. SCHNEEMELCHER, *New Testament Apocrypha*: Gospels and Epistles [Philadelphia: Westminster, 1959] 219, 225). It is probable that Jas enjoyed local popularity in Caesarea where Origen labored from 215-218/219. He brought it back with him to Alexandria in 219, and promoted it there. His commentary on Jn 19: 23 gives the first explicit reference to the epistle ("... as we read in the letter which is circulated under the name of James" [CGS 4.325]). Eusebius of Caesarea (260-340) regards it as a composition of the brother of Jesus (HE II,23,24-25 [GCS 9.1,174). Jas is found in the papyri 20, 23, discovered at Oxyrhynchus, and dated from the end of the 3rd century (W. GRUNEWALD, ed., *Das Neue Testament auf Papyrus*. I: *Die katholischen Briefe*. Arbeiten zur Neutestamentlichen Textforschung, Bd 6 [Berlin/New York: W. De Gruyter, 1986) 10-14]. The first explicit quote of Jas 5: 14-15 is that of Origen's *In Lev.* 2,4 (GCS 29, 296); and the first explicit quote of Jas 5: 16, that I have found, is contained in a fragment of an Easter letter of Peter of Alexandria, written around 312 (Carl SCHMIDT, *Fragmente einer Schrift des Martyrbischofs Petrus von Alexandrien*. (= TU V. 4b [Leipzig, 1901] 11).

drew on the material of these epistles, given their tendency toward literal-historical interpretation of Scripture, and practical instruction. But we have no proof that this was done.

Maximus the Confessor (d. 662) devotes some attention to the Catholic Epistles in his *Quaestiones ac dubia ad Thalassium*, and is the last patristic writer named in Pseudo-Andreas([21]). But Maximus does not supply an exegesis properly so-called. Only in the ninth century do we find commentaries on the Catholic Epistles. which succeed that of Pseudo-Andreas, the Pseudo-Oecumenicus type. The commentary on the Catholic Epistles in PG 119 can be dated at the turn of the 9th and 10th centuries, and contains excerpts of the *Catena Andreae*([22]). The commentary on the Catholic Epistles of Bishop Theophylact of Bulgaria, late eleventh century, is a version of the Pseudo-Oecumenicus type with slight variations from the text of PG 119([23]).

II – The Armenian version

The Armenian version, while based on a source comparable to Cramer's edition, derives from a different Greek manuscript([24]). Although thirteen years intervened between the translation of Grigor and the revision of Nersēs, there is no evidence that the text underwent change during that period. All the manuscripts of Nersēs' version, that are known, maintain the chain according to the same order. The Armenian tradition knows only one single type of catena on the Catholic Epistles([25]). Moreover all the texts susceptible of having been introduced by the revisor of the chain in 1176, or by a posterior copyist, owe nothing to the compiliation called *The Commentary of Athanasius on the Catholic Epistles*, which was not derived from a Greek model([26]), nor to the commentary on the Catholic Epistles of Sargis Šnorhali([27]).

([21]) Staab, GKK 329-331.
([22]) Staab, *Die Pauluskatenen* (Rome: PBI, 1926) 94, note 2.
([23]) PG 125.
([24]) Renoux, 37.
([25]) Renoux, 14.
([26]) Ms. Erévan 1408 [12th saec.]; Renoux, 14, note 22; 18.
([27]) Renoux, 17-18. The commentary of Sargis Šnorhali on Jas 5 : 14-15 found its way into the acts of the Council of Chalcedon of 1890, June 27-

A. *The Anonymous Scholia.* The Armenian text follows the traditional division of the epistle into five chapters, but the distribution of the biblical lemmas is not the same as that of the Greek source. There are numerous differences, such as reorganization, or fragmentation, of the Greek catena. The scholia of the Armenian version fall into three classes: anonymous, works that bear the names of patristic writers anterior to the eighth century, and those attributed to Nersēs of Lampron (12 scholia between Jas 1 : 1 and 2 : 2).

The anonymous scholia probably were included in the text translated by Grigor. Many of them are found in the catenas of Pseudo-Oecumenicus and of Matthaei (28), and others are situated in parts of the Armenian catena (Jas 1-2,1), where scholia explicitly attributed to Nersēs are found (29).

All the anonymous scholia of the Armenian version are perfectly adapted to the biblical lemmas. They constitute tightly knit units, and frequently close by drawing a moral lesson. Furthermore the close link between the scholia and the biblical lemmas is made explicit by allusion to the "blessed" (James) (30). These scholia seem to have been especially composed for commentary on the Epistle of James. On this subject Renoux refers to what Staab said about the anonymous scholia of the *Catena Andreae*: "One can hardly escape the impression that one has before the eyes some texts especially redacted for commentary on the epistle, and, without doubt, as K. Staab thinks, we touch there the primitive thread of the chain: the anonymous scholia, proper to the Armenian version only reinforce the interest of this observation" (31).

It is highly probable that the anonymous scholia can be dated to

---

September 27, under the Patriarch Azarian. He is cited as an authority for Canon 5 of the canons on Extreme Unction. Sargis distinguishes, in accord with Armenian tradition, between three kinds of oil: oil of the catechumens, oil of the baptismal font, and "oil of the infirm". (*Acta Synodi Patriarchalis Armenorum Catholicorum-Habitae Calcedone Costantinopoleos, anno 1890* (Archives of the Oriental Congregation, Rome), p. 63.

(28) Cf. Fr. Matthaei, *SS Apostolorum septem Epistolae Catholicae*: Scholia ad septem Epistolas Catholicas nunc primum edita e codicibus D et H, 181-245 (Riga, 1782).

(29) Renoux, 19; 21-22.

(30) Renoux, 37.

(31) Renoux, 37.

the sixth century, and belong to the *Urkommentar.* The reason why they cannot be identified may be traced to the fact that they are the creation of the original commentator.

III - Scholium 82

Scholium 82 is one of those which Renoux is unable to identify with any known work(32). As will be seen, it is probable that the author employed known texts of the Greek Fathers to formulate this explicative scholium, and that none of the texts is dated after 400.

From a comparision with the edition of Cramer, it appears that the revisor of the Armenian version of 1176 modified the distribution of the biblical text at Jas 5: 14ff. The original Greek source, on which the Armenian translator depended, probably corresponded to the edition of Cramer, which joins vv. 14-16. In Cramer's edition the Greek catena, seemingly mutilated at this point, contains only a long passage from Maximus the Confessor, commenting on Jas 5: 16b(33). On the other hand, the Armenian version places the anonymous Scholium 82, and a text from Basil of Caesarea's *Ascetica*(34), under Jas 5: 14-15. Then the Armenian version creates the lemma Jas 5: 16 for the same text of Maximus that is found in Cramer's edition under Jas 5: 14-16.

Renoux suggests that the Armenian revisor was motivated by the desire to keep the vv. 14-15 together, since they have dependent themes(35). However it seems also likely that the revisor was motivated by the fact that Scholia 82 and 83 are closely related. In fact, Scholium 83 confirms the second paragraph of Scholium 82, concerning the use of material substances in the process of healing. However the anonymous Scholium 82 also contains a commentary on Jas 5: 16a. Hence it may be conjectured that the original Greek text linked the three scholia (82, 83, 84) to vv. 14-16.

(32) Renoux, 66, note 22.

(33) *Quaestiones ad Thalassium* (PG 90, 589-592); Cf. K. Staab, GKK 330.

(34) PG 31, 1045C: A text referring to Jesus' use of material things to work cures.

(35) Renoux, 35, note 30.

Scholium 82, reads as follows:

And with regard to this (sickness, James) repeats: "Embrace the support of the prayer and of the faith". Hence, if some sick person, fallen into some sufferings that place him in danger, becomes enfeebled to the point of approaching the term of life, then he requires, in view of his salvation, the willing assistance of elders. In fact, sickness happens, not only because of our corruptible nature, but often (also) as a correction for our numerous sins. Just as with regard to the paralytics, and for them, Paul wrote: "This is why there are sick and infirm", in order that those whom he exhorted be not chastised at the time of the judgment of the world, so also the Blessed (James), and for similar cases, says that "the prayer (made) with faith" is capable, not only of delivering from sufferings those who have been chastised, but even of effacing the sins that have precipitated them into the sickness. However, the progress of his discourse takes account of some circumstances where one conceals the sin without regretting it, for James adds: Confess your sins in order to be cured(36).

But if the power of prayer works this (cure), why do those who are cured need an anointing with oil?(37). It is evident that in our being composed of two parts, anything palpable is, therefore, intermediary of the spiritual(38) welfare for our complex nature: thus, water and Spirit, bread and God. You will understand, in the same way, the fact of being anointed with some oil. For it impresses the grace of cure for the body. On this, according to the words (of James), intervenes a fluid, at the same time that the Spirit acts by means of a spiritual(39) prayer. Thus God acted formerly for Hezekiah: with a bread of dry figs he manifested his power (2 Kgs 20: 7; Is 38: 21))(40).

A. *Paragraph 1.* The first paragraph of this Scholium interprets the biblical text as referring to a person in danger of death through sickness. The assistance of the elders is needed in view of the salvation of the individual. But the question is left open whether sickness, in general, is the result of natural causes, or sins. Nevertheless the rest of the paragraph is mainly concerned with the possibility envisioned by James: "If he has sinned". A direct connection is established between sickness and sin. The idea that God "often" inflicts sickness as a means of bringing the sinner to his senses is

(36) Omission of "to one another, and pray for one another..."
(37) No reference to "in the name of the Lord".
(38) Literally: intelligible.
(39) Literally: intelligible.
(40) Renoux, 143-147.

favored by the anonymous author of the Scholium on the grounds of Scripture. 1 Cor 11 : 30 is quoted in part, and vv. 31-32 are paraphrased. According to 1 Cor 11 : 31-32, if the Corinthians judged themselves, i.e., examined their conduct and conformed to the law of Christ (v. 28), they "would not be falling under judgment in this way" (v. 31). But when they are being judged by the Lord, they are chastised through physical sickness to the end that they be not "condemned with the rest of the world" (v. 32).

The author of the Scholium rightly sees that Paul is exhorting his audience to benefit from the sickness caused by the Lord. But while Paul addresses the whole Corinthian community, the Scholium restricts the exhortation to the sick ("the paralytics, and for them"). Also Paul's remedy for avoiding the judgment of sickness, "if we were to examine ourselves", is not introduced here, but is left to the subsequent exhortation to confess sins. Rather it is argued that those "who have been chastised" by the Lord have a remedy in "the prayer (made) with faith" by the elders. This prayer "is capable" of curing the physical ills of the sick sinner, as well as remitting the sins that caused the malady. But there is a condition to be filled by the sick sinner.

The Scholium seems to presuppose that the sick sinner has, in the normal course of events, confessed his sins with true repentance. Therefore, James' admonition is understood to refer to a person who has concealed his sin with lack of true sorrow. In order to be cured, one must confess his sins. The quotation from Jas 5 : 16 is shortened, omitting "to one another, and pray for one another". Hence the exhortation is addressed only to the sick person, who must confess to someone. It is not clear from the text whether the confession should be made to God alone, to the elders, or to the whole group gathered for the rite. If the author is writing from the perspective of 1 Cor 11 : 28ff., the confession would be made to God in the secret of one's heart. "Concealing sins without regret" points to the idea that the sinner intentionally hides the sins from himself, refusing to admit that he is a sinner before God.

In brief, the rite described in par. 1 includes the prayer of the elders for a person in danger of death. This assistance is said to be required in view of the salvation of the dying person. Therefore, attention is concentrated on a dying sinner. The Scholium recognizes that sickness is the result of our "corruptible nature", but emphasizes the connection between sin and sickness. The sick sin-

ner, who has been punished for his sins, has a remedy. The prayer made with faith is able to deliver the sinner from sufferings, as well as efface the sins which occasioned the malady. But this effect is conditioned by true repentance on the part of the sinner.

For the rest, par. 1 does not take up the instance of a sick person, whose sickness derives from natural causes. The distinction made between such sickness, and that inflicted by God as chastisement for sins, indicates that the author of the Scholium does not expect that the person dying from natural causes will be cured.

B. *Paragraph 2.* The second paragraph of the Scholium takes up the question of the use of anointing with oil. The function of oil is explained against the background of the efficacy of the prayer "made with faith". The problem is this: If the cure, which includes the cure of bodily and spiritual sickness, is effected by prayer, why is the anointing with oil required? The response of the Scholium works with a well known principle: Spiritual salvation for the complex human nature, composed of body and spirit, comprises both the corporeal and spiritual parts of the human being. Therefore it is fitting that something sensible acts as intermediary of spiritual salvation, understood in the inclusive sense. While the corporeal part of the human being is sanctified by something sensible, the spiritual part is sanctified by something spiritual. As proof that spiritual salvation takes place in this way, the author appeals to the liturgical experience of his readers. The water of baptism purifies the body, while the Spirit sanctifies the human spirit; the eucharistic bread sanctifies the body of the communicant, while "God" the human spirit.

An analogy between the rite of anointing of the sick and the rites of baptism and eucharistic communion is now drawn out. This rite includes both the anointing with oil and "a spiritual prayer". While the anointing impresses the grace of cure on the body, the Spirit acts by the medium of a spiritual prayer to cure the sickness of the human spirit. The reference to 2 Kgs 20: 7; Is 38: 21 provides an additional response to the original question: Why is there an anointing with oil? The anointing with oil is compared to the use of the "bread of dry figs", the poultice that Isaiah ordered to be applied to the boil of the mortally sick Hezekiah. The author of the Scholium sees in this action a means by which God "manifests his power". Likewise the anointing with oil manifests God's power visibly, tangibly.

From the standpoint of the history of liturgical practice, it is noteworthy that the author of Scholium 82 speaks of one prayer. The prayer made "with faith" is identical with the prayer of which he says "the power of the prayer works this (cure)", and "a spiritual prayer" by means of which the "Spirit acts". This prayer is made by the elders, and accompanies the anointing with oil. It appears to be a prayer of invocation through which the Spirit is expected to respond. Jas. 5 : 14 echoes a similar idea. The prayer of the presbyters is made "over him". What is intended by this is not precisely an intercessory prayer, ordinarily introduced by περί/ὑπέρ. The construction ἐπ'αὐτὸν, with the accusative, indicates that the presbyters act ex officio with the authority of the Lord. They pray "in the name of the Kyrios" (ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου). Here the employment of the dative signifies that those praying are acting with the authority of the representative of the Kyrios. Scholium 82 differs from this outlook by explicitly attributing the sanctifying action to the Holy Spirit.

In Scholium 82, par. 2, we meet a popular understanding of the Greek Fathers concerning the efficacy and function of material substances in the great mysteries of the Church's liturgy: Myron, Baptism and Eucharist(41). From this point of view the material things are not merely understood as external signs that point to spiritual effects, but exercise a mysterious efficacy. If the Spirit is the one who bestows grace, this event takes place through the co-working of the Spirit-empowered material. It is also in this perspective that the author of Scholium 82 understands the efficacy of the anointing with oil. The author of the Scholium also takes over the common explanation why God uses material things at all in the great mysteries, namely, the fittingness of a means that corresponds to the body-spirit being of man.

It is noteworthy that Scholium 82 explicitly extends to the anointing of the sick the concept of "great mystery", since a com-

(41) And not only of the Greek Fathers. It is the point of view stressed by the Syrian Monophysites. According to Philoxenus of Mabbug (d. 523) the chief mysteries are a composite of matter and Spirit: "These (mysteries of the Church) appear to the eyes as simple things, but through the overshadowing of the Holy Spirit they receive a supernatural power. The water, namely, becomes the womb, which makes man from a material into a spiritual being. The oil receives sanctifying power". (A. VASCHALDE, Ph. M. *Tractatus de Trinitate et incarnatione.* CSCO Ser. II. t. XXVII (1907) 91.

parison is made with baptism and eucharist. Cyril of Jerusalem's myron theology associated with the post-baptismal anointing comes to mind. In *Mys. Cat.* III.3 he warns the neophytes not to consider this as a common anointment after the invocation of the Holy Spirit, adding: "While your body is christened, your soul is sanctified by the Holy and life-giving Spirit"(42). This chrismation signifies and effects a participation in the Messiah Christ, the Anointed One. However, it is more probable that the author of Scholium 82, which links the anointing to the cure of the body, would find a more appropriate analogy in the anointing that comes after the *sphragis* anointing in the pre-baptismal rites.

Cyril of Jerusalem, who gives the fullest explanation of this ceremony, among the great fourth century authors of mystagogical catecheses, explains that the "exorcist oil" has a purifying and healing effect, because it is associated "with the invocation of God (ἐπικλήσει θεοῦ), and with prayer (εὐχῇ)(43). John Chrysostom stresses the combat motif associated with "the oil of the spirit", of the pre-baptismal rite: ".. he (Christ) causes your whole body to be anointed with that olive oil of the spirit, so that your limbs may be fortified and unconquered by the darts the adversary aims at you"(44). Theodore of Mopsuestia, in this connection, speaks of the "oil of anointing", and reduces the ceremony to a matter of exorcism-healing(45).

It seems clear that this symbolism is derived from the cultural attitude toward sickness, i.e., caused by evil spirits, and the medical practice of anointing the sick with oil. The catechumen is "ethically sick", in need of the release from powers which contribute to his condition. This understanding is consonant with the perspective of Scholium 82, par. 2.

It comes as no surprise that Scholium 82 associates the anointing of the sick with the great mysteries. But the presentation under

(42) A. PIÉDAGNEL, ed., *Cyrille de Jérusalem: Catéchèses Mystagogiques* (= SC 126) (Paris, 1966) 124.

(43) *Myst. Cat.* II, 3 (PIÉDAGNEL (= SC 126) 108).

(44) *Stav.* 2.24 (A. WENGER, *Jean Chrysostome: Huit catéchèses inédites* (= SC 50) (Paris, 1957) 147).

(45) *Bapt. Hom.* II.8 (R. TONNEAU, and T. DEVREESSE, eds., *Les homélies Catéchetiques de Théodore de Mopsueste* (= ST 145) (Vatican City, 1949) 418.

the guise of a commentary on Jas 5: 14-15 is not found in Greek patristic literature up to the sixth century. For this period only Pope Innocent I's letter to Bishop Decentius of Gubbio, in 416, offers a comparison [46].

Innocent quotes Jas 5: 14-15 [47]. Then he adds: "This text, without doubt, ought to be understood concerning sick faithful (*aegrotantibus*), who are able to be anointed by the holy oil of chrism. This chrism, confected by the bishop, is not only allowed to priests, but also to all Christians to use to make an anointing, in their necessity, or in that of their own" [48]. Then the Pope answers the objection that the biblical text awards the practice to presbyters. This poses no difficulty, since the bishop confects the oil. Therefore, as far as the bishop is concerned, if he deigns to allow some person to visit him, "... he can both bless and apply the oil of chrism without hesitation" [49]. Finally Innocent I concludes: "Yet that (chrism) cannot be poured on penitents, because it is the genus of sacrament. For how could it be thought to be able to grant one genus, to whom the remaining sacraments are denied [50]".

According to Innocent the prayer of which the biblical text speaks is the prayer of the bishop by which the chrism is confected. All the faithful, in good standing, can anoint themselves or others with this chrism. No special reference is made to a prayer of the presbyter, when administering the anointing. However in the case of the bishop, Innocent refers to both a blessing and the unction.

A comparison with Scholium 82 shows these differences. Innocent refers the anointing to any sick person; Scholium 82 to one who is dying. The subject of the anointing is the Christian in good standing, according to Innocent; in the case of Scholium 82, stress is placed on the dying sinner. Innocent refers the rite to physical sickness; the Scholium focuses on the bodily and spiritual welfare of the

(46) Robert CABIÉ, ed., *La lettre du Pape Innocent Ier à Décentius de Gubbio (19 Mars 416).* (= Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique, fascicule 58) (Louvain: Publications de l'Univ. de Louvain, 1973).

(47) CABIÉ, 30, ll.126-129.

(48) CABIÉ, 30, ll.129-133.

(49) CABIÉ, 30, l.139.

(50) CABIÉ, 30-31, ll.140-143: Nam paenitentibus istud infundi non potest, quia genus est sacramenti. Nam quibus reliqua sacramenta negantur quomodo unum genus putatur posse concedi.

dying sinner. Innocent does not award the prayer associated with the anointing any attention, except in the case of the bishop. In his view the oil confected by the bishop is the sacrament. Scholium 82 attributes to the prayer of faith the primary source of mediation of the cure of soul and body, and makes a connection between the efficacy of the anointing and "a spiritual prayer". Finally, Scholium 82 refers the primary role to the Spirit, while Innocent attributes the power of the oil to the benediction of the bishop. However the prayer used in the Roman Church at this time corresponded to that found in the old Gelasian Sacramentary(51), which goes back to the beginning of the fifth century(52). This prayer asks for the sending of the Holy Spirit on the fatness of the oil: *Emitte, quaesumus, domine, spiritum paraclitum de caelis in hac pinguedine olei...*"

What is common to both is the connection made between the anointing of the sick and the great mysteries. Innocent refers to "*consecrandis mysteriis*"(53), and "*confecta mysteria*"(54), when speaking of the celebration of the eucharist. But he also identifies the *fermentum* with *sacramenta*(55). Thus the "holy oil of chrism" is brought under the same category as the eucharistic species. Scholium 82, however, has in mind the rite of the anointing itself.

One last comment is called for concerning the term "bread and God", used by Scholium 82, par. 2, in a eucharistic context. This terminology is especially at home among the Syrian Monophysites. Philoxenus of Mabbug (d. 523) uses "Body and Blood of God"(56), Severus of Antioch, Patriarch (512-518) refers to the "Body of the Word of God"(57). However the term "bread of God" is found very early, in Ignatius of Antioch's *Epistle to the Romans* 7.3(58). Also Clement of Alexandria (d. 440) speaks of the "bread of God"

(51) Cfr. note 95.

(52) Cfr. note 97.

(53) Cabié, 21, 1.27.

(54) Cabié, 21, 1.38.

(55) Cabié, 26, 1.99.

(56) De Vries, *Sakramententheologie bei den Syrischen Monophysiten*, (= OCA 125) (Rome: PIO, 1940) 145.

(57) De Vries, 143.

(58) K. Bihlmeyer, W. Schneemelcher, eds., *Die Apostolischen Väter* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1956, 2nd ed.) 100.

in his *De adoratione in spiritu et veritate* 12(59). Among other examples that are noteworthy we may single out Origen's commentary In Mt. 11,14, where he observes that the eating of "the bread of God unworthily" is not a source of sanctification. In this connection he refers to 1 Cor 11 : 30, the text alluded to in Scholium 82, par. 1, to prove that "What is sanctified by the word of God and prayer does not sanctify the one employing it from itself"(60).

II - The sources of Scholium 82

A. *Paragraph 1* Scholium 82 seems to be based on some classical patristic texts of Greek origin. Paragraph 1 is reminiscent of the passage of John Chrysostom's *Treatise on the Priesthood* III.6, which contains a reference to Jas 5 : 14-15(61). The structure of the paragraph, and the orientation, as well as the language indicate a possible dependent relationship.

De Sacerdote III.6	*Scholium 82, par. 1*
These (priests) have often saved the soul that is sick, and at the point of dying	11.2-6: Henee, if some sick person... becomes enfeebled to the point of approaching the term of life, then he requires, in view of his salvation, the willing assistance of elders.
by making the punishment milder for some and preventing others from incurring it; and this not only by teaching and admonishing (νουθετεῖν),	11.6-12: In fact sickness happens... often as a correction for our numerous sins... in order that those... be not chastised at the time of the judgment of the world,
but also by coming to the rescue through prayers. For they have the authority to remit sins not only when they regenerated us, but also afterwards.	11.12-16: so also (James), and for similar cases, says that "the prayer (made) with faith" is capable... of effacing the sins that preeipitated them into the sickness.

The last sentence of Scholium 82, par. 1, takes up the theme of "admonishing" the sick person in view of avoiding punishment in

(59) PG 68, 793f.
(60) PG 13, 948.
(61) PG 48.644.

the afterlife by exhorting to confession of sin. This theme has many counterparts in patristic literature, for example, Origen, *In Lev. Hom.* 17(62).

Origen, In Lev. Hom. 17	*Scholium 82*
If we have sinned, we ought to say: Ps. 32 : 5. For if we were to do this and revealed our sins, not only to God, but also to those who are able to cure our wounds and sins, our sins will be abolished by the one who says: Is 44 : 22.	11.16-19: However, the progress of his discourse takes account of some circumstances where one conceals the sin without regret, for James adds: 'Confess your sins in order to be cured'".

We may note in passing that as far as Chrysostom is concerned the "admonishing" probably relates to a type of confession of sins. Chrysostom himself frequently speaks of the importance of confession of sins. However he never links the public confession, or one made in secret to God, with a confession made to a priest acting as representative of Christ. A typical statement of his on this subject is found in *In Jn hom.* 34.3. Here he advises his hearers to imitate the Samaritan woman "... and in making public our own sins we should not be anxious about men; but it is proper that we fear God, who both sees our crimes now, and then will punish those, who do not do penance now... Therefore I ask, although no one might see our (crimes), that each one enter into his conscience, constitute himself as judge, placing the sins on trial. And unless you wish them to be promulgated on that terrible day, appoint the remedy of penance and cure the wounds"(63).

Chrysostom never says that the priest can remit sins except in the two cases mentioned in *De sacerdote* III.6. If the author of the Scholium 82 is following the theology of penance of Chrysostom, the statement concerning one who "conceals the sin without regret" probably means to refuse to take notice of it, to conceal it from oneself, to be without repentance. For the author takes for granted that the sin itself is not concealed from God. Also the ambiguous "Confess your sins" does not allow us to suppose that the author

(62) PG 13.1846.
(63) PG 59.196.

has in mind confession to the presbyters, or to the whole group gathered around. We may have here an echo of a liturgical exhortation: "Confess your sins" (to God understood).

B. *Paragraph 2.* The second paragraph, 11.19-22, recalls the explanation of the use of water in the baptismal rite, offered by Cyril of Jerusalem, Gregory Nazianzus, Gregory of Nyssa, and Cyril of Alexandria.

1. Cyril of Jerusalem, Catechesis III (*Illuminandorum*):

> For seeing that man is twofold, composed of spirit and body, the purification is twofold. On the one hand incorporeal, for the incorporeal, on the other corporeal, for the corporeal. Water purifies the body, and the Spirit seals the spirit, in order that the heart, bedewed by the Spirit, and the body washed by the clean water, we might ascend to God(64).

2. Gregory Nazianzus, *In Sanctum Baptisma* (Oratio 40.8):

> As our being is twofold, from spirit, I mean, and body, and the one is accessible to the sight, the other escapes the eye, also the purification is twofold, through water, I say, and Spirit, the one received visibly and corporeally, the other encountered invisibly and incorporeally; the former typically (τυπικοῦ), the latter truly, and purifying the depth (τὰ βάθη)(65).

3. Cyril of Alexandria, *Comm. In Jn* Bk 2.1:

> But seeing that man is something composed, and not simple by nature, from a mixture of two, from the sensible body, undoubtedly, and the rational soul, a twofold remedy is needed for regeneration, something fitting to both, and congenial. For the spirit of man is sanctified by the Spirit; the body, indeed, by sanctified water. For just as water poured into caldrons, if it is agitated by a roaring fire, takes on its power, so the sensible water by the energy of the Spirit is transformed into a certain divine and wonderous power, and henceforth sanctifies anyone who will be in it(66).

4. Gregory of Nyssa, *In Diem Luminum*, a sermon delivered at the feast of the Epiphany, 383, employs the same explanation as those cited above. However, there are many more points of contact with Scholium 82, par. 2.

(64) PG 33.420 AB.
(65) PG 36.368 AB.
(66) PG 73.244D-245 A.

Explaining that baptism effects regeneration, Gregory adds that the role of water is "to show forth purification". Since it has the function of cleansing the physical body, "therefore also we use it in the mystical action, signifying by a substance falling under the senses, an incorporeal splendour". Then Gregory goes on to explain further the necessity of the bath, taking his starting point from Jn 3: 5: "Unless you be born of water and the Spirit..."

> Why by the two, and the Spirit alone is not esteemed sufficient for the completion of the baptism? Man is a composite, and not simple, as we certainly know. But for this reason, on behalf of the twofold and conjoined the related and similar medicines for the cure are appointed; for the body, which appears, water which is perceived by the senses; but for the soul, which escapes vision, the Spirit, who does not appear, who is called by faith, who comes secretly. "For the Spirit breathes where he wills, and you hear his voice, and do not know where he comes from, and where he goes" (Jn 3: 8). He blesses the body baptized, and the water baptizing. Why do you despise the divine washing... For that which is worked is great, and from this exist miraculous effects. For this holy altar, at which we assist, is common rock... But because it is consecrated and dedicated to the worship of God, and receives the blessing, it is a holy table... Likewise the bread is initially common, but whenever the mystery has sanctified it, it is called, and is, the Body of Christ. Thus the mystical oil, thus the wine, while they are things of small value before the blessing, after the sanctification proceeding from the Spirit both of them work excellently...
>
> Elijah raised the remnants of the dead (2 Kgs 13: 21), and clay illumined the one blind from the womb. But all these things, while they are inanimate matter and devoid of sense, mediated the great wonders, having received the power of God[67].

a. *Comparison Between In Diem Luminum and Scholium 82, par. 2*

In Diem Luminum	*Scholium 82, par. 2*
But why the two, and the Spirit alone is not esteemed sufficient for the completion of the baptism?	But if the power of prayer works this (cure), why do those who are cured need an anointing with oil?

(67) Ernest GEBHARDT, *In diem Luminum, vulgo In baptismum Christi oratio*, in Werner JAEGER ed., et al, *Gregorii Nysseni Opera* IX. *Sermones*. Pars I (Leiden: Brill, 1967) 225-227.

Man is a composite, and not simple, as we certainly know. But for this reason, on behalf of the twofold and conjoined, the related and similar medicines for the cure are appointed:	It is evident that our being is composed of two parts, also everything sensible is intermediary of the spiritual welfare, for our composite nature:
for the body which appears, water which is perceived by the senses, but for the soul, which escapes the vision, the Spirit, who does not appear...	thus water and Spirit,
Likewise the bread is initially common, but wherever the mystery has sanctified it, it is called, and is, the Body of Christ.	bread and God.
Thus the mystical oil, thus the wine, while they are things of small value before the blessing, after the sanctification proceeding from the Spirit, both of them work excellently...	You will understand in the same way, the fact of being anointed with some oil. For it impressess the grace of cure for the body. On this... intervenes a fluid, at the same time the Spirit acts by means of a spiritual prayer.
Elijah raised the remnants of the dead (2 Kgs 13: 21), and clay illumined the one blind from the womb. But all these things... inanimate matter... mediated the great wonders, having received the power of God.	Thus God acted formerly for Hezekiah: with a bread of dry figs he manfested his power (2 Kgs 20: 7).

It is highly probably that the plan of composition of Scholium 82, par. 2, was based on this passage of Gregory of Nyssa.

III – Scholium 82 and the history of exegesis of Jas 5: 14-15

Scholium 82 links closely the prayer of the priest with the anointing, and introduces the indispensable element of confession of sins. The efficacy is related to the physical and spiritual ills of the sick person. Here we have before us a statement of the theology of anointing of the sick that corresponds to late Byzantine theology. However nowhere else in the patristic references to Jas 5: 14-16 is this stage of development reached.

John Chrysostom, in *De sacerdote* III.6, written between 381-386, in the context of showing the superiority of the priest over nat-

ural parents, compares the parents' inability to cope with the sickness and death of their offspring with the spiritual medicine offered by the priest. The thought that the priest helps the sick person by admonition, implies the dimension of confession of sin (to God). The efficacious prayer of the priest contributes to the avoidance of punishment in the afterlife. The power to effect the remission of sins seems to be related to the anointing with oil.

Cyril of Alexandria, in *De adoratione in spiritu et veritate* 6, written after 412, exhorts the faithful to seek physical cure, not from superstitous remedies, but from prayer made in faith to God. In this connection, he merely recalls Jas 5 : 14-15, giving the impression that this passage is well known(68).

Procopius of Gaza repeats the advice of Cyril of Alexandria in his *In Lev* 19.30 (written before 526). Inviting his audience to invoke God for the benefit of health, he finds evidence for God's command in Jas 5 : 14-15(69).

Severus of Antioch, Patriarch (512-518), in *Hom.* 79, finds only one text of Scripture offering practical advice for the cure of sickness. Quoting Jas 5 : 14-15, he says: "You see that the oil of the saints, that is applied in accord with the law, frees not only from sickness, but also from the multitude of sins"(70).

The compiler of the Greek chain on Matthew, the so-called Victor of Antioch (6th century)(71), cites Jas 5 : 14-15 in his commentary on Mk 6 : 13(72). He explains that the unction "signifies both the mercy of God, and a remedy for diseases, and illumination of the heart. For it is evident to anyone that prayer works all; but the oil, in my opinion, is the symbol (*symbolon*) of these things"(73).

(68) PG 68.472.

(69) PG 87.762. A similar statement is made by the Armenian Patriarch John Mantaguni (478-490) in *Hom.* 26, where he admonishes the faithful to invoke God for the benefit of health, and quotes Js 5 : 14-15 (Martin JUGIE, *Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium: ab ecclesia catholica dissidentium.* V: *De Theologia dogmatica Nestorianorum et Monophysitarum* (Paris: Letouzey et Ané, 1935) 733.

(70) PO XX, 320-321.

(71) Joseph REUSS, *Matthäus, Markus — und Johannes-Katenen.* (= Neutestamentliche Abhandlungen XVIII 4-5) (Münster, i.W.: Aschendorff, 1941) 140-141.

(72) J. A. CRAMER, *Catenae Graecorum Patrum* I (Oxford, 1840), 340.

(73) This interpreation is taken up by Dionysius Bar Ṣalībī (d. 1171) in his

In the correspondence of Barsanuphius (d. c. 550), and John, the "other old man" (d. c. 550)(74), of the monastery of Gaza, there is one allusion to Jas 5 : 14-15, which seems to have escaped the attention of those who have studied the history of the witness to the anointing of the sick in the patristic period. It is not expected that one would find a reference to this work in the seventeenth and eighteenth centuries treatises of Western scholars on the subject of extreme unction(75). Nineteenth century scholarship also took little notice of this work. Although this correspondence is extremely important for the history of the practice of lay confession in the Greek Church, it was not utilized in the study of Karl Holl(76). Joseph Hörman's investigation of the same subject, published fifteen years after that of Holl, included an analysis of the essentials of Barsanuphius' theology of remission of sins through human mediation(77). But, surprisingly, he omits any mention of the passage that awards to the presbyter the authority to forgive sins through anointing of the sick. Moreover, my survey of the more extended nineteenth and

---

commentary on Jas 5 : 14 (I. SEDLACEK, *Dionysius Bar Ṣalībī, In Apocalypsim Actus et Epistulas Catholicas.* CSCO Series II, Scriptores Syri. 101 (Leipzig: Otto Harrassowitz, 1910) 101: "And if weak or sick, let him petition the mercy from God through the priests, and through the oil of prayer, which signifies the mercy of God towards us: he will be preserved from corporeal and spiritual sickness, and his sins will be remitted".

(74) The critical edition of this correspondence is being prepared for the SC series. Nicodemos the Hagiorite published the Greek text in the early part of the last century ΒΙΒΛΟΣ ΨΥΧΩΦΕΛΕΣΤΑΤΗ... ΒΑΡΣΑΝΟΥΦΙΟΥ ΚΑΙ ΙΩΑΝΝΟΥ (Venice, 1816). This is the edition used for this essay. A new edition of this work, with some corrections was made by S. N. SCHOINAS, *Édition grecque des Lettres de Barsanuphe et de Jean* (Volo, 1960). Lucien REGNAULT, Philippe LEMAIRE (Greek), and Bernard OUTTIER (Georgian) have published a French translation that takes account of Georgian material (*Barsanuphe et Jean de Gaza, Correspondance* (Abbaye Saint-Pierre de Solesmes, 1972).

(75) For example, the exhaustive treatment by Joseph Chrysostom TROMBELLO, *Tractatus de Sacramentis. De Extrema Unctione.* I-III (Bononiae: Ex typographia S. Thomae Aquinatis, 1776-1778).

(76) *Enthusiasmus und Bussgewalt beim Griechischen Mönchtum: Eine Studie zu dem Symeon dem neuen Theologen* (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1898).

(77) *Untersuchungen zur griechischen Laienbeicht*: Ein Beitrag zur allgemeinen Bussgeschichte (Donauwörth: Ludwig Aue, 1913) 188-194. He observes that Barsanuphius's correspondence is "little known and accessible" (188).

twentieth century treatments of the history of the anointing of the sick by Catholic theologians has failed to uncover any reference to the text in question(78). Also I have found no references to this text in Russian or Greek Orthodox scholarly publications on the subject(79).

The pericope of the correspondence that contains the reference to Jas 5: 14-15 is numbered 211 in the French edition(80). It does not differ from the edition of Nicodemos, no. 138(81), which is repeated in Schoinas' recent revision of the work of Nicodemos under no. 139.

In 138, the edition of Nicodemos employed here, we read that a priest asks advice of John, the "other old man", about beginning a life of retreat in the monastery. John replies, in part, as follows:

> John the Baptist said to our master, Christ the God: "It is I who should be baptized by you, and it is you who come to me" (Mt 3: 14). However your charity has done well by giving a lesson in humility... "For it is beyond dispute that the inferior is blessed by the superior" (Hebr 7: 7). Then it is you who ought to cure (θεραπεῦσαι) me, for you are the presbyter (πρεσβύτερος), priest of God (ἱερεὺς τοῦ θεοῦ). spiritual (doctor) (πνευματικός); the one who is called to anoint the sick with oil, and cure them of the bodily disease, and communi-

(78) For example, J. KERN, *De sacramento Extremae Unctionis tractatus dogmaticus* (Ratisbon, 1907) 1-180, has been the basis of most systematic theology presentations of the twentieth century in Catholic circles. J. BORD, *L'Extrême Onction, d'après l'Épître de Saint Jacques (V. 14, 15)* examinée dans la tradition. Étude de théologie positive. Museum Lessianum, Section Théologique (Bruggs: Charles Beyaert, 1923); Theophilus SPAČIL, *Doctrina Theologica Orientis Separati De Sacra Infirmorum Unctione. Orientalia Christiana* XXIV (1931) 46-259 (on tradition, especially 134-146). Later works on the subject seem to have depended on the above sources. At any rate, I have found no references to the correspondence of Barsanuphius and John in the literature available to me.

(79) For example, Archpriest Elie Mélia's contribution to the history of the development of the sacrament of the anointing of the sick, in the twenty-first week of liturgical studies at Saint-Serge. Paris, 1974, indicates no awareness of this text ("Le sacrement de l'Onction des malades dans son développement historique et quelques considérations sur la pratique actuelle", in *La maladie et la mort du chrétien dans la liturgie.* Conférences Saint-Serge. XXIe semaine d'études liturgiques, 1974. Bibliotheca "Ephemerides Liturgicae Subsidia" I. [Roma: Edizioni Liturgiche, 1975] 193-228).

(80) RENAULT, p. 171.

(81) P. 69.

cating by means of the unction remission of sins (ὅς τις καλούμενος ἐλαίῳ ἀλεῖψαι τοὺς κακουμενούς, καὶ θεραπεύων ἀυτοὺς ἀπὸ τῆς σωματικῆς ἀσθενείας συμμίσγεις τῇ ἀλείψει καὶ ἄφεσιν ἁμαρτιῶν).

The reference to Js 5:14-15 in 8-10 (Greek text follows) excludes the mention of prayer of the presbyters over the sick, found in the biblical text, and also the passage of Jas 5:15a: "... the prayer of faith will save him". Rather John speaks only of the anointing with oil, which has the effect of curing bodily disease, and, at the same time, is a means of communicating remission of sins.

The thought of this text corresponds in part to that of Chrysostom's *De sacerdotio* III.6, which links the priest's power to remit sins with the anointing. Also both texts use the analogy of medical doctor. But John of Gaza mentions only the anointing with oil, whereas Chrysostom speaks of the efficacy of the priest's prayer. Finally John of Gaza explicitly connects the cure of sickness, and remission of sins to the unction, something not explicitly mentioned by Chrysostom.

The omission of the theme of prayer of the priest, and the stress on the efficacy of the anointing itself, recalls the Letter of Innocent I to Bishop Decentius. But it is probably from another background, than the ancient rite of the blessing of oil, with its stress on the power communicated to the oil in virtue of the invocation of the bishop, that we should seek the reason for the omission.

Jas 5:16b: "... the fervent prayer of the holy man is powerful indeed", is quoted twenty-two times in the correspondence of Barsanuphius and John, about the same amount of times by each. This verse is sometimes mentioned in connection with the power of the prayer of the just to gain the forgiveness of sins from God for others. Barsanuphius, in 10, says that Christ gave charisms to the disciples to heal the sick, to expel demons, and the most perfect, that of remitting sins, when he said: "Those whose sins you forgive, they are forgiven them" (Jn 20:23a[82]). In 575, the "Old Man", Barsanuphius states that he knows only "... three men perfect before God who have passed beyond human measure, and have received the power to bind and loose, to remit sins and to retain them... They are John at Rome, Elias at Corinth, and the other in the epar-

([82]) NICODEMOS, 10, p. 6.

chy of Jerusalem..."(83) But here Barsanuphius is referring to the power to mediate for the whole sinful world.

He also understands that individual holy men have the charism of mediating the forgiveness of sins in individual cases. But the importance of the cooperation of the one who petitions for prayer from the holy man is not neglected. In 819 Barsanuphius writes: "'The prayer of the just has much power', but it is said, when it is 'sustained', that is, when it is aided by the one who asks for the prayer"(84). In 623 Barsanuphius responds: "'The sustained prayer of the just is able to obtain many things', that is to say, when the one who is holy and just prays for him, the sinner, in his turn, cooperates according as he is able by means of penance (μετανοίας) with the prayer of the saint, for alone he is incapable of acquitting his debt(85). Given the outlook of the correspondence of Barsanuphius and John of Gaza, it is surprising to find a second means of forgiveness of sins, after baptism, besides charismatic prayer of holy men.

Scholium 82 reflects the theological outlook of John Chrysostom's *De sacerdotio*. Scholium 82, par. 1, corresponds to the presentation of Victor of Antioch, *In Mt* 6: 13. Scholium 82, par. 2, relates to Severus of Antioch's *Hom.* 79, and John of Gaza's response, 138. Finally, Chrysostom's "admonishing" is echoed in Scholium 82's insistence on confession. The first Eastern exegesis of Jas 5: 14-15, after Scholium 82, that places emphasis on confession, is in a twelfth century commentary on the Epistle of James. The Syrian Monophysite, Dionysius Bar Ṣalībī (d. 1171), in his commentary on Jas 5: 14, borrows from Victor of Antioch's commentary on Mk 6: 13 to explain the efficacy of the anointing of the sick(86). But the commentary on Jas 5: 15 focuses on the need for confession: "'Therefore confess your sins to one another'; that is, he orders that we confess our sins, as John the Baptist taught: 'The multitude came to him, confessing their sins' (Mt 3: 6). If someone confesses his sins here, they will not be revealed there; and whoever uncovers his sins, will avoid embarrassment before God. Therefore, they are

(83) NICODEMOS, 575, p. 274.

(84) NICODEMOS, 819, p. 379.

(85) NICODEMOS, 623, p. 307. This text is employed by Pseudo-Oecumenius and Theophylact in their commentaries on Jas 5: 16.

(86) Cfr. note 71.

being condemned who do away with confession, and are opposed to Scripture..." (87)

Dionysius makes confession a necessity for salvation. While he does not directly connect his commentary on v. 15 with v. 14, the universal law of confessing sins to a priest also must hold for the sick. In this pericope we catch a glimpse of the crisis over the introduction of private confession into the Syrian Monophysite Church, a pastoral problem that is not yet settled. This crisis in also manifested in Dionysius' commentary on the First Epistle of John, 1 : 9: "'If we truly confess our sins'; that is, what should we say to those who reject confession? For behold John the Evangelist teaches that we ought to confess sins... and teaches confession remits sins: and today those miserable and besmirched by unsightliness flee from it, as if they did not wish that their sins be remitted" (88).

In the Greek commentaries on the Catholic Epistles, which succeed the Pseudo-Andreas, we find nothing comparable to the theology of anointing found in Scholium 82. The commentary of Pseudo-Oecumenius on Jas 5 : 13-18 (89) describes prayer as a comfort for the afflicted, and instructs the sick to sing hymns and praises in order to multiply blessings, citing Basil of Caesarea in this connection. After a brief reference to the fact that the apostles anointed the sick with oil, and effected cures (Mk 6 : 13), the author comments on "Efficacious invocation" (Jas 5 : 15b): "The prayer of the just is efficacious when the one for whom he prays, helps him who prays by spiritual compunction". Here the Greek text indicates that Pseudo-Oecumenius borrowed, directly or indirectly, from the correspondence of Barsanuphius, no. 623 (90).

(87) SEDLACEK, 101.

(88) SEDLACEK, 121.

(89) PG 119.508D. The commentary of Theophylact on Jas 5 : 13-18 differs only slighly from that of Pseudo-Oecumenius (PG 125.1188).

(90) Pseudo-Oecumenius:
... ὅταν καὶ ὁ ὑπὲρ οὗ ἔυχεται συμπράττῃ διὰ κακώσεως πνενματικὴς τῷ ἐυχομένῳ.

Barsanuphius (623)
... ὅταν ὑπερεύχηται ὁ (ἅγιος καὶ δίκαιος) συνεργῇ καὶ ὁ (ἁμαρτωλὸς κατὰ τὴν δύναμιν) ἀυτοῦ διὰ τῆς μετανοίας.

SUMMARY AND CONCLUSION

Patristic texts of the first six centuries, which contain references to Jas 5: 14-15, are few in number. Scholarly publications, which have collected and commentated on these texts, generally cite Origen, *In Lev* 2,4, John Chrysostom's *De sacerdote* III.6, Innocent I's letter to Bishop Decentius, Cyril of Alexandria, *De adoratione in spiritu et veritate* 6, Victor of Antioch, *In Mk* 6: 13, Severus of Antioch, *Hom.* 79, John Mantaguni, *Hom.* 26, Procopius of Gaza, *In Lev.* 19.13.

Origen is more commonly understood to employ the passage of James with reference to ecclesiastical penance(91). There is a current general agreement that John Chrysostom alludes to the anointing of the sick, as the only other way of forgiveness of sins through a priest, apart from Baptism(92). Innocent I's letter is the first text, in the West, that cites Jas 5: 14-15 in connection with the anointing of the sick(93). John Mantaguni and Severus of Antioch both refer the text of James to a rite of anointing of the sick, as does Procopius of Gaza. However none of these texts, mentioned in this paragraph, offers any theological explanation of the rite itself. The relatively extended treatment by Innocent I is only concerned with two questions: Who can administer, and who can receive, the unction? The liturgical sources for the anointing of the sick, at this period, offer a

(91) Herbert VORGRIMMLER, in his summary of the history of the anointing of the sick, presents this as the a proven fact (*Busse und Krankensalbung.Handbuch der Dogmengeschichte* IV. faszikel 3 (Freiburg in Br.: Herder, 1978) 218. It is the opinion of Bernard POSCHMANN, *Paenitentia secunda. Die kirchliche Busse im ältesten Christentum bis Cyprian und Origenes* (Bonn, 1942) 448ff.

(92) J. QUASTEN, *Patrology* III: The Golden Age of Greek Patristic Literature, From the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon (Utrecht/Antwerp: Spectrum, 1966) 478-479; VORGRIMMLER, *Busse und Krankensalbung*, 73, note 413.

(93) Innocent I is also the first bishop of Rome to confirm the so-called "Decretum Damasi" of the Council of Rome of 382, which lists "Iacobi apostoli ep. I" in the canon of Scripture (DS 179). In his letter to Exsuperius, Bishop of Toulouse, February 20, 405, "epistula Jacobi I" is mentioned among the books which "recipiuntur in canone" (DS 213).

better theological presentation of the meaning of the oil used for the anointing of the sick, than the above sources.

Liturgical formularies of blessing of oil for the use in the anointing of the sick are found in the third century *Apostolic Tradition* of Hippolytus(94); The *Euchologion* of Serapion of Thmuis, lower Egypt (c. 350)(95); *The Testament of the Lord* (4./5 saec.)(96); the "Emitte" prayer of the Gelasian Sacramentary(97), and of the Gregorian Sacramentary(98), which can be dated back to the beginning of the fifth century(99). However none of these texts refer explicitly to Jas 5 : 14-15. *Apostolic Tradition* 5 mentions only the blessing of health(100). All the rest include the notion of spiritual sanctification. Only the *Euchologion* of Serapion explicitly mentions "remission of sins" (ἄφεσιν ἁμαρτημάτων).

John of Gaza, letter 138, and Scholium 82, par. 1, seem to offer evidence of the application of Chrysostom's *De sacerdote III.6* to the anointing of the sick. John of Gaza's stress on the efficacy of the anointing with oil, may indicate the influence of the rite of blessing of the oil, that petitions for a sanctification of the material element in order that it become a means of corporeal and spiritual healing. His failure to refer to the efficacious prayer of the priest may be due to his theology of charismatic prayer for sinners.

Scholium 82, which pays attention to both the prayer of the elders and the sacramental function of the oil, is the first relatively extended theological explanation of the rite of anointing of the sick. It approaches, in essence, the late Greek and Latin theologies of this sacrament, something that cannot be said of the commentaries on Jas 5 : 14-15 of Victor of Antioch, Pseudo-Oecumenius, Theophylact, as well as the Syrian Monophysite, Dionysius Bar Ṣalībī.

(94) B. Botte, *La Tradition Apostolique de Saint Hippolyte.* LQF 19 (Münster: Aschendorff, 1963, 2nd ed.) no. 5, 18-19.

(95) Funk, II. 190, 3.

(96) I. Rahmani, *Testamentum Domini* (Moguntiae, 1899) 49.

(97) L. K. Mohlberg-L. Eisenhöfer, P. Siffrin, *Sacramentum Gelasianum*, Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae ordinis anni circuli (Rome, 1960) 382, 61.

(98) J. Deshusses, *Le sacramentaire Grégorien* (Fribourg, 1971) 77, 334, 172-173.

(99) A. Chavasse, *Étude sur l'Onction des infirmes dans L'Église latine du IIIe au XIe siècle* I (Lyons, 1942) 40-51.

(100) B. Botte, *La Tradition..* 18, note 2.

A high degree of probability exists that Scholium 82 derives from the sixth century. However the dating of the scholium remains an open question. For the theology expressed in this pericope is not foreign to the sacramental theology of the Armenian Church of the twelfth century. In this regard two examples may be cited, which manifest a theology of the material substances, used in the chief rites of the Church, comparable to that Scholium 82, par. 2.

The Catholicos Nersēs IV, Šnorhali (1166-1173), composed a short treatise for the Armenian Catholicos Gregory III (1113-1166) in defence of Armenian practices against the objections of the Syrian Monophysites. One of the issues at stake was the Armenian practice of employing the oil of sesame seeds instead of olive oil for liturgical usage. Nersēs defended the Armenian practice on the grounds that olive oil was not to be found in Armenia, because olive trees do not grow in that cold climate. Then he adds this theological observation:

> Nor is spiritual damage perceived in this; for if the power was within the material itself, only that material would be used, which had the divine flowing though it. But if the blessing and priestly prayer conjoin the divine grace with the substance of oil, it makes no difference whether it is oil from the fruits of trees, or from arbuscles. Just as wine whatever color, whether black, or red, or white is acceptable for the material of the Blood of Christ (101).

Nersēs of Lampron's address to the Synod of Hromkla (1179) manifests the same understanding, where he speaks of the material employed in the celebration of the eucharist, and the confection of holy chrism:

> However, in offering the one and the other (fermented or unfermented bread) to God as memorial of the Body of Christ, and in sanctifying them by the prayers, we believe that by the work of the Spirit. this corruptible material element, by union with the Spirit of God. becomes for us the sacrament of incorruptibility, and that the dead substance, by the penetrating communication of the Holy Spirit, becomes living... if we elevate ourselves upward, and if the signs of all our inanimate material elements, are vivified by the Spirit, how can there be the suspicion of death or of corruption, there where the Spirit is?

(101) *Epistola* IV (D. Joseph CAPPELLETTI, *Sancti Nersetis Clajensis Armeniorum Catholici Opera* I [Venice: Typis pp. Mechitaristarum in Insula s. Lazari, 1833] 183-184).

Moreover, let me take also the holy Chrism. It does not derive its spiritual odor from the material, but it is through the Spirit, by way of the priestly prayers, that it has been filled with the good spiritual odor. Thus the Apostle is justified in his words: "In Christ Jesus, nothing counts, except only the faith that works through love" (Gal 5 : 6). For it is this which makes the Spirit descend into the imperfect matter, the charity towards God, of which prayer is the fruit. And it is the faith that lays the foundation of it: God, spiritual nature, hears the prayers of the spiritual man, and accepts also his blessing.

Believe that, whatever may be the bread, when the prayer of consecration has been said, it is the Body of Christ, and it truly is it. But if you do not believe, even if it is not fermented and white as snow, you do not esteem it. For the blessing does not change the element into another substance sensible to the eye... but it has conferred on it a spiritual nature only, and that which is spiritual is seen by faith, and it is possible for the faith to accept, as the Body of Christ, be it fermented, be it unleavened, what has been sanctified by the blessing([102]).

Besides reflecting the theology of the function and efficacy of material substances used in the liturgy that harmonizes with Scholium 82, par. 1, there are also two phrases, in the passage quoted from Nersēs address, that correspond closely to the wording of the scholium:

Nersēs' Address	*Scholium 82, par. 1*
... if the signs of all our inanimate material elements are vivified by the Spirit...	... also anything palpable is intermediary of spiritual welfare...
... but it is through the Spirit, by way of the priestly prayers, that it has been filled with the good spiritual odor.	... at the same time the Spirit acts by means of a spiritual prayer.

Finally, it is to be noted that, in connection with his remarks on the holy Chrism, Nersēs alludes to Jas 5 : 16b: "God, spiritual nature, hears the prayers of the spiritual man, and accepts also his blessing".

As far as the history of the use of Scholium 82 in the Armenian Church is concerned, apparently little attention was paid to it. The

([102]) *Discours Synodal de Saint Nersès de Lampron.* Traduction française par Dom Ch.-B. MERCIER (Venice, Saint Lazare, 1948) 63-64.

classical sources for the Armenian practice of anointing the sick are the following:

A. The so-called "Canons of Macarius of Jerusalem", which follows the nine questions posed by Vartan, bishop of the Armenians (333-341), and son of St. Gregory the Illuminator. Canon 4 states in part: "Presbyters, and especially bishops, bless the oil of the dead, of the sick, and of catechumens"(103).

B. In the narrative of the death of the Armenian Catholicos Isaac the Great (390-439), Koriun the historian, writing in the middle of the fifth century, tells how the dying old man received the ministration "of the fragrant oil together with the prayers to God"(104).

C. John Mantaguni, Armenian Catholicos (478-490), *Hom.* 26, as we have seen, recommends anointing of the sick, and quotes Jas 5: 14-15(105).

D. John Otznetzi, Armenian Patriarch (717-728), in his synodal letter of 719 (or 726) established 3 canons (9-11), in which he distinguishes between three kinds of oil: oil of catechumens, the holy Myron, and "oil of the infirm". Canon 11 states: "It is fitting that the priest bless the oil of the infirm, according to its proper prayer, and that insofar as it suffices for the use of the hour"(106).

The Armenian IV National Synod of Sis (1243) refers, in canon 25, to the objections of the Latins that the Armenians do not follow the canons of John of Otznetzi(107).

The Acts of the Patriarchal Synod of the Armenian Catholics, held at Chalcedon in 1890, June 27-Septemer 27, under the Patriarch

(103) A. MAI, *Scriptorum veterum nova collectio e vaticanis codicibus edita* X (Roma: Typis Collegii Urbani, 1838) 271. These canons do not seem to be authentic, but rather stem from a later period (M. JUGIE, *Theologia Dogmatica...* V, 382.

(104) GORIOUN, *De vita et morte Mesrobi narratio* (Venice, 1894) 41; JUGIE, *Theologia Dogmatica..* V, 733.

(105) *Homilia* (Venice, 1860) 191; JUGIE, *Theologia Dogmatica...* V, 733.

(106) J.-B. AUCHER, *Domini Johannis Osniensis Opera* (Venice, 1834) 63; MAI, *Scriptorum...* X, 304.

(107) Alexander BALGY, *Historia doctrinae catholicae inter Armenos unionisque eorum cum Ecclesia romana in concilio Florentino* (Viennae, 1878) 300. This canon was confirmed by Constantine I, the Armenian Catholicus, in the encyclical letter of 1246 (*Acta Synodi Patriarchalis Armenorum Catholicorum-Habitae Calcedone Constantinopoleos, anno 1890* p. 63).

Azarian, contains legislation on extreme unction. Canon 5 reads: "It has existed from the beginning of the Armenian Church". As witnesses Macarius of Jerusalem, John Otnetzi, and Koriun are cited, along with the Councils of Sis of 1246 and 1342, and the encyclical letter of the Catholicos Constantine I. Also the commentary of Sargis Šnorhali (d. 1167) on the Epistle of James, 5 : 14-15, is quoted in part: "First... the great oil, the oil of the baptismal font... which we name holy Chrism..., another is the oil of unction of catechumens with the blessing of priests, and another the oil of the infirm"([108]). But there is no reference to the text of Scholium 82.

While the existence of the catena of Nersēs of Lampron was known([109]), apparently it was not accessible to a wide enough audience at that time. On the contrary, the commentary of Sargis Šnorhali on the Catholic Epistles was available in print, in the edition of 1743([110]), as well as in the edition of 1828, published at Constantinople([111]). This alone could explains the failure of this council to appeal to Scholium 82, which not only contains a high theology of the anointing of the sick, but also because the "Catena-Aurea" was generally thought to be the works of Nersēs Šnorhali, venerated as a holy Father and Doctor by the whole of Armenia.

Pontificio Istituto Orientale
Piazza S. Maria Maggiore 7
00185 Roma

Edward J. KILMARTIN S.J.

([108]) Acta Synodi Patriarchalis Armenorum Catholicorum, 63. Cfr. Charles de CLERCQ, *Histoire des Conciles* XI, pars I (1850-1949) (Paris: Letouzey et Ané, 1952) 719-752, for a summary of the acts of the council. The canons on extreme unction are found in p. 729.

([109]) Writing in 1825, Mons. Placido Sukias SOMAL refers to the "Catena-Aurea... of which we possess various manuscripts". He attributes this catena to Nersēs Šnorhali, Armenian Patriarch (1166-1173), (*Quadro della Storia Letteraria di Armenia* (Venice: Dalla Tipografia Armena di S. Lazzaro, 1825) 88). Also B. SARGISEAN, in 1897, referring to the Ms. Venice 1462 (Cfr. RENOUX, 25, note 4), attributes to the same Nersēs Šnorhali the composition of a catena of commentaries on the Catholic Epistles (*Dei tesori patristici e biblici conservati nella letteratura armena, Memoria* (Venice, 1897) 49-50.

([110]) SOMAL, *Quadro...*, 89: the author recognizes that it is a defective edition.

([111]) *Meknut'iwn eot'anc' T'lt'oc' Kat'ulikeayc'*. Cfr. Renoux, bibliography, p. 9; 17, note 19.

L. CAMPAGNANO DI SEGNI and Y. HIRSCHFELD

Four Greek Inscriptions from the Monastery at Khirbet Ed-Deir in the Judean Desert*

The Site

Khirbet ed-Deir ("Ruin of the Monastery") is located on the southern bank of Naḥal 'Arugot, mid-way between Tekoa and Engedi (grid ref. 1739.1038; see map, Fig. 1). These ruins, first visited at the end of the 19th century by the surveyors of the Palestine Exploration Fund(1), were identified as a "cliff-side coenobium" by Marcoff and Chitty in the 1920's, during their work on the monasteries of the Judean Desert(2). In 1982, systematic excavations were initiated there by Y. Hirschfeld, resulting in the clearance of the main part of the complex(3).

(*) *List of Abbreviations*

HE: *Historia Ecclesiastica*
IG: Preussische Akademie der Wissenschaften, *Inscriptiones Graecae*, Berlin, 1873 –
OGIS: W. Dittenberger, *Orientis Graecae Inscriptiones Selectae*, Leipzig, 1903-1905.
PEF: *Palestine Exploration Fund Quarterly Statement*, London, 1869-1937.
QDAP: *The Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine*, Jerusalem, 1932-50.
RB: *Revue Biblique*, Paris, 1892 –
SBF: *Studii Biblici Franciscani Liber Annuus*, Jerusalem, 1950 –
SEG: *Supplementum Epigraphicum Graecum*, Lugduni Batavorum, 1923 –
TUGAL: *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Literatur*, Leipzig, 1882 –

(1) C. R. Conder and H. H. Kitchener, *The Survey of Western Palestine*, III, London, 1883, p. 327.

(2) M. Marcoff and D. J. Chitty, *Notes on Monastic Research in the Judean Wilderness*, 1928-29, *PEF* 61 (1929), p. 178.

(3) The excavations, which spread over two years, were conducted on

OCP 53 (1987) 365-386

The monastery was built along a narrow spur descending toward the bed of Naḥal 'Arugot, as well as on a lower level, within a hidden gorge (ca. 40 m deep, 100 m long and 20-30 m wide: see plan, Fig. 2). Seemingly the peculiar local topography was exploited for the construction of two separate parts of the complex: a dwelling area atop the spur, and the communal area in the gorge below, including a church-cave and a refectory.

Dating

The monastery at Khirbet ed-Deir was probably founded in the first half of the 6th century A.D., basing on geographical and epigraphical considerations. From the geographical aspect, the monastic movement in the Judean Desert expanded outward from the centre(4). The first monasteries were founded in the 4th century A.D. by Chariton, at Pharan, Duka and Souka, not too distant from main hill-country settlements (Jerusalem and Tekoa) and from the oasis of Jericho (see Fig. 1)(5). The principal monasteries of the 5th century A.D., the lauras of Euthymius, Theodosius and Sabas, were founded in the central Judean Desert. Expansion to the north and south did not begin prior to the late 5th and early 6th centuries A.D.(6). The monastery at Khirbet ed-Deir is to be related to this stage. The inscriptions published below support this conclusion, as will be shown.

---

behalf of the Institute of Archaeology of the Hebrew University, Jerusalem, and the Dorot Foundation. They were directed by Y. Hirschfeld and R. Birger; E. Cohen made the drawings and Z. Radovan the photographs. For preliminary report see: Y. Hirschfeld and R. Birger, *Khirbet ed-Deir. A Byzantine Monastery in The Judean Desert, Israel-Land and Nature.* 10 (1985), pp. 110-114.

(4) For the development of monasticism in the Judean Desert, see D. J. Chitty, *The Desert a City*, London, 1966 (including bibliography).

(5) St. Chariton's anonymous biography was edited by G. Garitte. *La vie prémétaphrastique de S. Chariton, Bulletin de l'Institut Belge de Rome* 21 (1941), p. 5-50.

(6) See, for example, the stories of Sabas' disciples, Firminus (who founded a monastery in Naḥal Mikhmas) and Severianus (who founded one near Caphar Baricha. not far from our site), in Cyril of Scythopolis, *Vita Sabae* 16 (ed. E. Schwartz, Leipzig, 1939 = *TUGAL* 49 ii: p. 99).

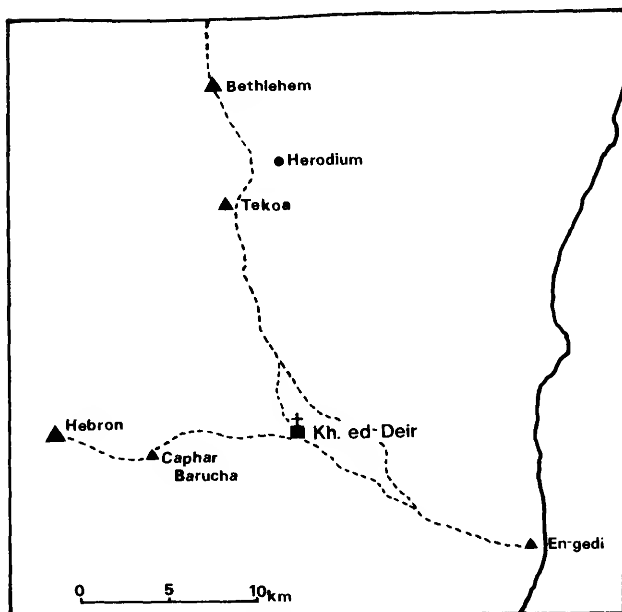


Fig. 1. Khirbet ed Deir and its vicinity, showing the ancient roads.

The excavation results indicate that the site was abandoned in the mid-7th century A.D., apparently in association with the Arab conquest of Palestine. The pottery discovered on the site includes oil-lamps typical of the end of the Byzantine period. Significantly, no sherds of the Early Arab period have been found.

It seems, therefore, that the monastery at Khirbet ed-Deir was founded in the first half of the 6th century A.D. and flourished for about 100 to 130 years, till the mid-7th century A.D. Subsequently, the site was long used as a sheperd's shelter by the local Beduin. Indeed, the mosaic floor of the church-cave was covered by a 2.5 m thick layer of sheep-dung.

The Inscriptions

Excavations on the site yielded four Greek inscriptions, two of which were found within the church-cave and two others before burial caves flanking it. The first inscription, found in the mosaic pavement of the prayer-hall, is oriented to the east and forms the main element of the floor there. The second inscription was discovered on a marble fragment, part of the altar table of the church (see Fig. 4). The third inscription is in the mosaic floor before a small burial alcove west of the church, while the fourth inscription is in a chapel east of the church.

These inscriptions provide information concerning the site, expressing some aspects of the spiritual side of the community and helping in the identification of certain parts of the complex; finally, they may hint at events in the history of the monastic movement in the Judean Desert.

Inscription No. 1

The church of Khirbet ed-Deir is built into a natural cave some 25 m long, 10 m wide and 5 m high(7). Its broad opening is blocked by a wall with a doorway giving access to the interior. The prayer-hall proper is nearly square (10 × 11 m); its mosaic pavement (63 tesserae per 10^2 cm) has a lattice pattern containing floral motifs. On the east of the panel is a three-line Greek inscription within a *tabula ansata* (Pl.: 1), measuring 30 × 330 cm. The inscription itself is 270 cm long and the average height of the script is about 7 cm. Each line of script is separated from the next by a yellow strip 1 cm wide. The text reads as follows:

ΜΝΗϹΘΗΤΙ ΗΜΩΝ $\overline{\text{ΚΕ}}$ ΕΝ ΤΗ ΕΥΔΟΚΙΑ ΤΟΥ ΛΑΟΥ ϹΟΥ
ΕΠΙϹΚ[Ε]ΨΑΙ ΗΜΑϹ ΕΝ ΤΩ ϹΩΤΗΡΙΩ ϹΟΥ ΤΟΥ ΙΔ[Ε]ΙΝ
ΕΝ [Τ]Η ΧΡΗϹΤΟΤΗΤΙ ΤΩΝ ΕΚΛΕΚΤΩΝ ϹΟΥ

(7) For a complete report on this church, see Y. Hirschfeld, *The Church-Cave at Khirbet ed-Deir*, in Y. Tsafrir, ed., *Ancient Churches Revealed*, Jerusalem (in press).

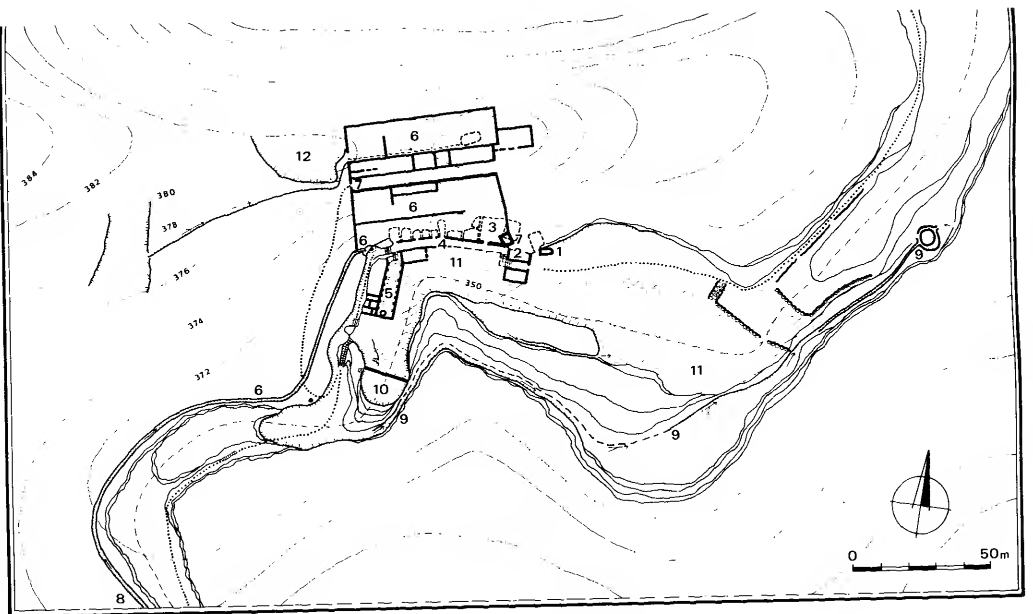


Fig. 2. General Plan of the site:
1. Burial chapel – 2. Baptistry – 3. Cave church – 4. Burial alcove – 5. Refectory – 6. Living quarters – 7. Tower – 8. Upper aqueduct – 9. Lower aqueduct – 10. Reservoir – 11. Garden – 12. Quarry

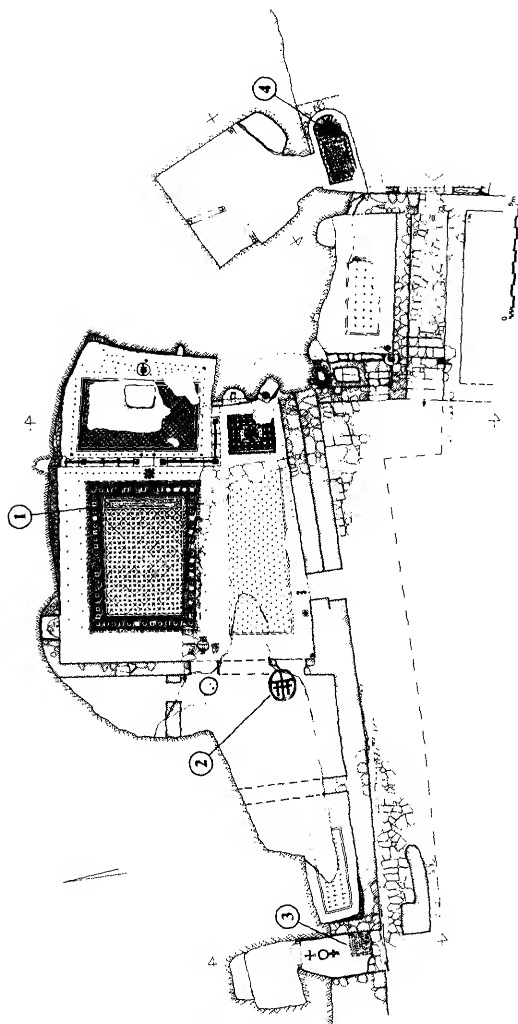


Fig. 3. Locations of the inscriptions on the site.

Μνήσθητι ἡμῶν κ(ύρι)ε ἐν τῇ εὐδοκίᾳ τοῦ λαοῦ σου,
ἐπίσκεψαι ἡμᾶς ἐν τῷ σωτηρίῳ σου τοῦ ἰδεῖν
ἐν τῇ χρηστότητι τῶν ἐκλεκτῶν σου

Remember us, O Lord, with the favour thou hast to thy people, visit us with thy salvation, that we may behold the good of thine elect. (8)

This is the Septuaginta version of Ps. 105 (MT Ps. 106): 4-5(9). Quotations from the Psalter are common in Christian epigraphy, especially in church inscriptions. This is only to be expected, since knowledge of the Psalter by rote was a primary requisite of a monk(10); and also simple laymen were generally familiar with many Psalms through their appearance in the liturgy. Even the illiterate could recognize such quotations. These verses, however, are not among those frequently found(11), nor does their choice seem to be without significance. On the one hand, the formula Κ(ύρι)ε — or Χ(ριστ)έ – μνήσθητι is one of the most common of private invocations found in either churches or elsewhere; on the other hand, while ὁ λαός σου could refer to the entire Christian people (as opposed to God's choice of the Jews in the Old Testament) or generically to the Church or the congregation, "the elect" means much more: "the righteous" (I Clem. 46,4), "the saints" (Ignat. Antioch., *Ep. ad Philadelphos* 11,1), "the holy fathers" (Evagr. Scholast., *HE* I,13), and eventually the monastic community itself(12). Therefore,

(8) English translation from *The Septuaginta Version of the Old Testament, with an English Translation*, London-New York, 1879. It should be noticed that both the Masoretic text and the Vulgata have the first person singular, for which the LXX substituted a *pluralis maiestatis* (or rather *humilitatis*). But we are convinced that the community felt it as a real plural and referred it to themselves, as was indeed natural.

(9) The authors are grateful to Professor Y. Tsafrir, who was the first to read and identify this inscription.

(10) Cyr. Scyth., *Vita Sabae* 2, 75 (ed. Schwartz, pp. 88, 181); *Vita Theodosii* 1 (ed. Schwartz, p. 236).

(11) The same two verses are freely cited in a Christian funeral inscription from Syria: see L. Jalabert and R. Mouterde, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, Paris, 1927-1970, No. 1522.

(12) Antonius Chozebita, *Miracula B.V.M. in Choziba*, ch. 7, AB 7 (1888), p. 370. The examples above are given in chronological order and it is interesting to notice the devaluation in the significance of the word. There

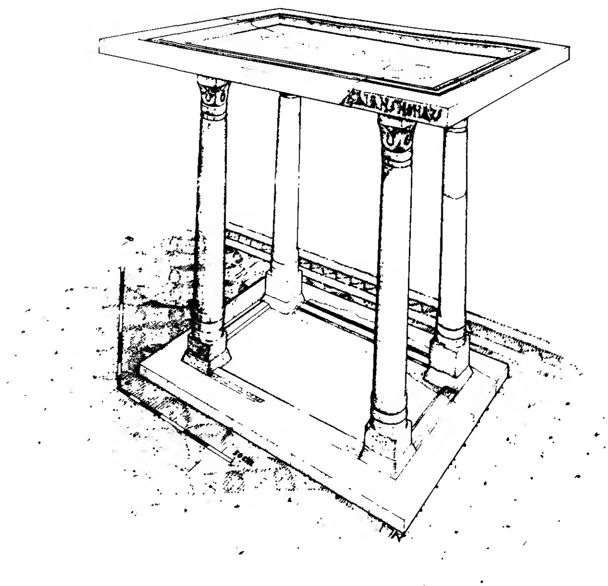


Fig. 4. Reconstruction of the offering table showing the location of Inscription No. 2.

the monks praying in this church could refer the expression to themselves and thus see in this passage a sort of prayer offered by the congregation on its own behalf. It should also be noticed that

---

is hardly need to mention that Neotestamentarian use was responsible for the conceptual and semantic shift in the theme of "choice" and "the chosen", from the collective and mutual choice which constitutes God's covenant with the Jewish people, to a mystical, personal call, an individual choice made by God alone in eternity (cfr. John 15 : 16, 19; I Cor. 1 : 26-28; Ephes. 1 : 4. 11; I Thess. 1; 4; Ti. 1 : 1; 3 : 12; etc.). This shift into the individual sphere caused the term ἐκλεκτοί to develop a whole new range of meaning, as shown above.

χρηστότης has a very concrete, mundane meaning. What the brotherhood asked for was success, by which its righteousness might be measured. To the scrutinizing eyes of the surrounding world, prosperity or failure were nothing less than a judgement on a community's orthodoxy, as we learn from John Rufus' account on the ruined monastery of Juvenalis or from Cyril of Scythopolis' description of the decayed cells, once built by dissident monks near Tekoa(13).

Inscription No. 2

Partition walls within the cave set off three auxiliary rooms in its western part. In the central room, numerous marble fragments came to light, probably brought here from the *bema*. The offering table and other furniture there had apparently been removed to this room by the monks when the monastery was abandoned. Subsequently these fragments were buried beneath blocks of rock fissuring off from the ceiling; some of these boulders are so large that they could not be removed during the excavations, and thus some of the marble fragments still lie beneath the debris. The fragments recovered enable a reconstruction of the original form of the altar (Fig. 4). It was 115 cm high and the *mensa* measured 90 × 130 cm. The inscription was incised on the long edge of the *mensa*(14). Only a corner of the slab was found, containing the last three words of the inscription (Fig. 5; Pl.: 2). The average height of the well-cut letters is about 3.8 cm. The text is as follows:

K/ AIANʖ MONAZʖ

κ(αὶ) Αἰαν(τος?) μονάζ(οντος?) or μοναζ(όντων?)

.. *(of..) and of Aias the monk(s?)*

The symbol ʖ is an abbreviation appearing widely in Byzantine

(13) Jean Rufus évêque de Maïouma, *Plérophories*, ch. 16, ed. F. Nau, Paris, 1911-12 (PO 8,1: p. 32 f.); Cyr. Scyth., *Vita Sabae* 36 (ed. Schwartz, p. 123).

(14) For similar cases of an altar table with incised inscription on its edge, see J. Germer-Durand, *Épigraphie chrétienne de Jérusalem, RB* 1 (1892), p. 587; D. J. Chitty, *The monastery of St. Euthymius, PEF* 64 (1932), p. 197; A. Negev, *The Greek Inscriptions from 'Avdat (Oboda), SBF* 28 (1978), p. 116 No 32.

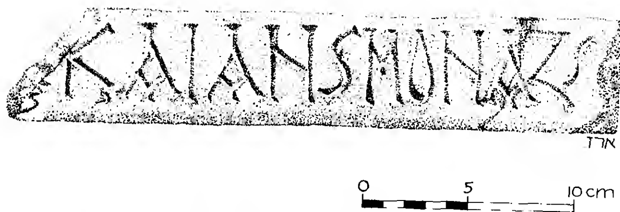


Fig. 5. Fragment of the offering table, bearing Inscription No. 2.

epigraphy(15), signifying the truncation of a word. The form AIANϟ is probably a Christian name, as is suggested by the appended title; in any event, we know of no common word which it could represent here. The form MONAZ (with or without the abbreviation sign) is known as an abbreviation for μονάζων(16) and can represent any declined form of the participle. In this case, the presence of καί would seem to call for the plural. Admittedly, the inscription might have contained a list of names, only the last of which belonged to a monk. This is possible if it is surmised that the list was one of donors' names, the ultimate one of which was a monk's, though such a person would not seem a likely candidate for the role of patron. The offering may, however, have been made by a family, a member of which was a monk; in this case, however, we should expect a patronymic at the end of the dedication(17).

Another explanation — as yet difficult to confirm — could be offered, seemingly far-fetched but having the advantage of fitting well into the living matrix of Palestinian monasticism as revealed in

(15) M. Avi-Yonah, *Abbreviations in Greek Inscriptions*, Jerusalem, 1940 (*QDAP* Suppl. to vol. IX), p. 37: typical of the 6th century A.D.

(16) Cf. M. G. Lefebvre, *Recueil des inscriptions grecques chrétiennes d'Égypte*, Le Caire, 1907, No. 482; Y. E. Meimaris, *Sacred Names, Saints, Martyrs and Church Officials in the Greek Inscriptions and Papyri pertaining to the Christian Church of Palestine* (ΜΕΛΕΤΗΜΑΤΑ, 2), Athens 1986, No. 1167.

(17) Donors' names can be found engraved on various parts of the altar: on the *mensa* itself (as in the inscription from Oboda mentioned above, note 14), on a leg of the altar table (A. Negev, *art. cit.* above, note 14, p. 117f., No. 37).

the sources. The abbreviation AIAN↯ can only stand for Αἰανοῦ, genitive of Αἰανός, or Αἴαντος, genitive of Αἴας. The former is a mythological name, almost unknown in everyday life(18); the latter, though an epic name too, has the advantage of having been borne by actual persons(19). We prefer therefore this last reading. Yet the name Ajax, in spite of its Homeric renown (or maybe because of it), is rather uncommon, especially in Late Antiquity. In Byzantine times, there was a monk called Ajax in the Judean Desert, one of the five Syrian anchorites living in the caves where John the Egyptian later founded the monastery of Choziba, toward the end of the 5th century A.D.(20). These five holy fathers — Promos, Elias, Gannaeus, Aias and Zenon — were buried in a single grave at the monastery of Choziba and their relics were objects of veneration in the

(18) Αἰανός was the name of the eponymous founder of Αἰανη in Macedonia (STEPH. BYZ., Ἐθνικά, s.v. Αιανός); Αἰανης was a son of Alcidamas, killed by Patroclus (*Schol. in Iliad.* XXIII, 86 and cfr. STRABO IX, 4, 2). For the appearance of Αἰανός (probably as an Arabic, not as a Greek name) in inscriptions and papyri, see *SEG* 7, No. 1069: *OGIS* II, No. 687; FR. PREISIGKE, *Namenbuch*, Heidelberg, 1922, s.v.; D. FORABOSCHI, *Onomasticon Alterum Papyrologicum*, Milano-Varese, 1971, s.v.

(19) E.g. *SEG* 6, No. 318; 9, No. 907; 12, No. 292; 20, No. 457; *IG* IX, No. 18; XII, No. 299; XIV, No. 1880.

(20) ANTONIUS CHOZEBITA, *op. cit.* (above, note 12), p. 368. Another monk of the same name is mentioned by SOZOMENOS, *Historia Ecclesiastica* VII, 28, 4 (ed. J. BIDEZ and G. HAUSEN, Berlin, 1960, pp. 344f.), as having led a solitary life near Gaza, prior to being chosen as bishop of Bitulion. He and his brother, Zenon, also a monk and later bishop of Maiuma Gaza, were active around the same period as Acacius of Beroea (died ca. A.D. 438). It is curious that the two names should recur together again, and approximately at the same time. Could this be another case like those of John the Egyptian and Theognius, who both combined monastic life in the Judean Desert with their duties as bishops of coastal towns, and ultimately died in their own monasteries? (For the former, see *Bibliotheca Sanctorum* VI, Roma, 1965, pp. 661-663; for the latter, see CYR. SCYTH., *Vita Theognii*, ed. SCHWARTZ. p. 243). Sozomenos, though born in Bitulion in the late 4th century A.D. never met Ajax, but he claimed to have seen Zenon, as a very old man, living in monastic style in his bishopric see. Why was Ajax absent from Bitulion in the historian's young days? May he not have exchanged his see for a cave in Wadi Kelt? It should be noted that, contrary to the commonly accepted version, the five anchorites did not live in Choziba at the same time, but one or two at a time, each receiving his successor. Thus Ajax could have been long gone from Bitulion, when Zenon was still active in Maiuma.

6th and 7th centuries A.D., attracting many pilgrims, for they were said to cure illness by means of an oil which gushed out from their tombstone(21). The custom of consecrating church altars by the burial of venerated relics beneath them is well known(22); sometimes the names of the saints, whose relics had been deposed beneath an altar, were inscribed on the altar itself or near it(23). It is suggested,

(21) ANTONIUS CHOZEBITA, *op. cit.* (above, note 12), pp. 368f.; IDEM, *Vita sancti Georgii Chozebitae, ibid.*, p. 100f.

(22) AMBR. MEDIOL., *Ep.* XXII (PL 16, 1019); CYR. SCYTH., *Vita Euthymii* 44 (ed. SCHWARTZ, p. 66). In the 4th and 5th centuries A.D., in Italy, Spain and Africa, it was the invariable custom to erect altars only with relics of martyrs beneath them, and to consecrate churches only with relics beneath the altar: DACL I/2, cols. 3168f. and cf. *Codex Canonum Ecclesiae Africanae* 83 (ed. C. MUNIER, *Concilia Africae*, Turnhout, 1974: CCL 149, pp. 204f.). Later the Roman use became diffused also in the East, and Sophronius, Patriarch of Jerusalem from 634 to 638, ordered the demolition of any altar erected in the fields, which lacked relics of martyrs (SOPHR. HIER., *De peccatorum confessione*, PG 87, 3369 A). Thus, altars belonging to parochial or monastic churches could still be consecrated without such relics, but common use was against it. In A.D. 787, however, the Synod of Nicaea ruled that a church should not be consecrated without relics, and a bishop who had done so should be deposed, having infringed upon ecclesiastical tradition (*Concilium Nicaenum* II, can. 7: MANSI, XIII, col. 427). In the 4th and 5th centuries also priests and bishops would occasionally be buried beneath altars, at least in the West (AMBR. MEDIOL., *Ep.* XXII, 15: PL 16, 1066f.; PAUL. NOLAN., *Ep.* XXXII; PL 51, 333). In the East, we know of the case of Petrus the Iberian, whose remains were buried by his successor Theodorus beneath the altar in the church of his monastery near Maiuma (R. RAABE, *Petrus der Iberer*, Leipzig, 1895, p. 131). Also the fragmentary altar from the monastery of Euthymius (above, note 14) may have covered a monk's burial (see below). Since athletes of asceticism were regarded as martyrs (JO. CASSIAN., *Conlat.* XVIII, 7; CYR. SCYTH., *Vita Euthymii* 1, ed. SCHWARTZ, p. 8; EVAGR., *HE* I, 13), apparently it was thought proper to treat their remains as holy relics.

(23) Inscriptions listing the relics deposited beneath are often found on the *mensa* itself, on other parts of the altar, or near it: for the 6th and 7th centuries examples in the West, see DACL I/2, col. 3170. For a Greek inscription of this same type, see H. VINCENT and F. M. ABEL, *Jérusalem. Recherches de topographie, d'archéologie et d'histoire* II, Paris, 1926, pp. 800f.; Y. MEIMARIS, Δύο ἐπιγραφὲς τῆς Αὐγούστης Εὐδοκίας, *Θεολογία*, τόμος 54, 2, p. 395f. Also the fragmentary inscription on an altar edge from St. Stephen's basilica in Jerusalem (GERMER-DURAND, above, note 14) probably mentioned the first martyr in his function as a deacon (τῶν ξυλῶν φυλάξ[ων], "keeper of the tables": cf. *Acta* 6 : 2-5). The inscribed altar table from St. Euthymius'

by way of conjecture, that the monks at Khirbet ed-Deir sought out and obtained relics of the five saints from the brother monastery at Choziba for the consecration of their church. They laid them beneath the altar(24) or in the niche in the eastern wall, south of the *bema*, where a socket for a reliquary can be seen (see Fig. 3). This hypothesis might be confirmed upon removal of the debris overlaying the remaining fragments of the *mensa*.

Inscription No. 3

A third mosaic inscription was found in front of a small cavity west of the church: it is located in a built antechamber (1.9 × 3 m) paved in a crude mosaic (25 tesserae per 10^2 cm), featuring two crosses and the Greek inscription in black tesserae (Pl.: 3). The inscription is very crowded — nine lines in an area of only ca. 1 m^2. The average height of the script is 8 cm, and it is very square and rough. There is no doubt that it was not made by the same artisan as Inscriptions Nos. 1 and 4 (see below). The text reads as follows:

ΔΕΙ ΤΟ ΦΘΑΡΤΟΝ	Δεῖ τό φθαρτὸν
ΤΟΥΤΟ ΕΝΔΥCΑC	τοῦτο ἐνδύσασ-
ΘΑΙ ΑΦΘΑΡCΙΑΝ	θαι ἀφθαρσίαν
ΚΑΙ ΤΟ ΘΝΗΤΟΝ	καὶ τὸ θνητὸν
ΤΟΥΤΟ ΕΝΔΥCΑC	τοῦτο ἐνδύσασ-
ΘΑΙ ΑΘΑΝΑCΙΑΝ	θαι ἀθανασίαν.
CΑΛΠΙCΕΙ ΓΑΡ	σαλπίσει γὰρ
ΚΑΙ ΟΙ ΝΕΚΡΟΙ	καὶ οἱ νεκροὶ
ΑΝΑCΤΗCΟΝΤΑΙ	ἀναστήσονται

---

monastery cited above (note 14) certainly did not deal with donors' names: the fragmentary word [φι]λοσοφίας could only be explained as a hint to the holy men who followed the monastic way of life (φιλοσοφία: Dionys. Areop., *De ecclesiastica hierarchia* 6, 3, 2: PG 3, 533; Bas. Caes., *Sermones ascetici* 2, 1: PG 31, 881; Jo. Chrys., *Hom. in 1 Corinth.* 6, 3: PG 61, 52: Soz., *HE* III, 14, 28: GCS 50, p. 22), and whose relics may have been buried in a gap in the back of the altar base clearly made for this use (Chitty, *art. cit.*, *PEF* 64 (1932), p. 197).

(24) There is no hollow in the floor under the altar in the church: but even so, a mobile reliquary could have rested on the floor beneath the *mensa*.

This perishable nature must put on the imperishable, and this mortal nature must put on immortality. For the trumpet will sound, and the dead will be raised(25).

This is a free rendering of I Corinthians 15 : 52-53. This text, dealing with death and resurrection, indicates with certainty that the cave was a burial-place. Considering its location at the very heart of the complex, this was most probably the tomb of the founder of the monastery. The sources on Palestinian monasticism record several cases where founders of monasteries were eventually buried in the midst of their own foundation (e.g. Euthymius, Theodosius and Sabas)(26). Occasionally, the burial-place was in the saint's own cave-cell in life(27). Sometimes the founder's successors in the hegumenate were deposed in the same vault with him(28): but in the present case the dimensions of the cave preclude the possibility of several burials there. Moreover, the inscription of the presbyters' tomb (Inscription No. 4, below) indicates that distinguished members of the community were buried elsewhere.

The original text of I Corinthians 15: 52-53 reads as follows:

σαλπίσει γάρ, καὶ οἱ νεκροὶ ἐγερθήσονται ἄφθαρτοι, καὶ ἡμεῖς ἀλλαγησόμεθα. Δεῖ γὰρ τὸ φθαρτὸν τοῦτο ἐνδύσασθαι ἀφθαρσίαν καὶ τὸ θνητὸν τοῦτο ἐνδύσασθαι ἀθανασίαν.

«For the trumpet will sound, and the dead will be raised imperishable, and we shall be changed. For this perishable nature must

(25) For convenience, we have followed the English phraseology of the Revised Standard Version.

(26) Cyr. Scyth., *Vita Euthymii* 43 (ed. Schwartz, p. 64); *Vita Sabae* 82 (ed. Schwartz, p. 187); *Vita Theodosii* 2 (ed. Schwartz, p. 237). See also B. Flusin, *Miracle et histoire dans l'œuvre de Cyrille de Scythopolis*, Paris, 1983, pp. 133f. (Palestine); and A. Vööbus, *History of Asceticism in the Syrian Orient* II (CSCO 197, Subsidia 17), Louvain, 1960, p. 161f., 168 (Syria).

(27) Cyr. Scyth., *Vita Euthymii* 14, 43 (ed. Schwartz, p. 24, 64); *Vita Theodosii* 2 (ed. Schwartz, p. 237). The practice of burying a hermit in his cave was common: besides the passages cited above, see Cyr. Scyth., *Vita Sabae* 24 (ed. Schwartz, p. 108); *Vita Cyriaci* 19 (ed. Schwartz, p. 234) and Jo. Mosch., *Pratum* 170 (PG 87, 3037 B).

(28) Cyr. Scyth., *Vita Euthymii* 42 (ed. Schwartz, p. 61); *Vita Sabae* 78 (ed. Schwartz, p. 184).

put on the imperishable, and this mortal nature must put on immortality». Comparing this with our inscription, we see, on one hand, an actual quotation, not just a text reminiscent of NT phrases, as is often the case(29). On the other hand, we observe striking differences between our inscription and the original text, not so much in the variant ἀναστήσονται for ἐγερθήσονται(30), but in the interchange of order of the two verses and, even more, in the truncation of verse 52, eliminating καὶ ἡμεῖς ἀλλαγησόμεθα. Knowledge of the Epistles, as of Psalms, was taken for granted for a monk(31), but whereas the Psalter was recited or chanted by heart, the Epistles were read as part of the Mass and thus no church could be lacking a copy of such a basic text. Though books were expensive in that age, possession of an entire New Testament was hardly an extravagance, even for a desert monastery, since we know that even single monks and hermits often possessed such books(32). It must be concluded,

(29) Actual quotations from the New Testament are rather rare in inscriptions, while juxtaposition of divers phrases or free paraphrases of one or more passages are not uncommon. For the relative infrequency of quotations from the New Testament, in comparison with the Old Testament, see the scriptural indexes in JALABERT and MOUTERDE, *op. cit.* (above, note 11) IV, p. 364-367; V, p. 335. Apart from brief formulae, mostly not exclusive of the evangelic text and even not exclusively Christian (e.g. εἷς θεὸς ὁ βοηθῶν and the like), the only New Testament passages which are frequently found in inscriptions are the doxology in Luke 2: 14 and the motto in Romans 8: 31; see, for example, W. H. WADDINGTON, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, Paris. 1870 (Roma, 1968), Nos. 2647-2648; R. LITTMANN et al, *Publications of the Princeton University Archaeological Expedition in Syria in 1904-1905 and 1909*, Division III, Leiden, 1921, Nos. 905, 1027. 1030, 1064, 1066, 1140, 1146, etc. A quotation from Romans 13, 3 was inscribed in a mosaic pavement of a Christian building (not a church) at Caesarea: see A. NEGEV, *RB* 78 (1971), p. 257, No. 30. For paraphrases or assembling of passages, see, for example, WADDINGTON, *op. cit.*, Nos. 2499 and 2635: LITTMANN, *op. cit.*, Nos. 944, 1065, 1108 etc.

(30) This variant is not recorded in the critical edition of the Greek New Testament (K. ALAND et al, United Bible Society, Stuttgart, 1968). It may have been suggested by a variant reading found in the preceding verse (15: 51: πάντες οὐ κοιμηθησόμεθα, πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα), instead of which many Church Fathers, mainly Latin (including the Vulgata), read ἀναστησόμεθα, οὐ πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα, or *omnes quidem resurgemus, sed non omnes immutabimur.*

(31) CYR. SCYTH., *Vita Sabae* 75 (ed. SCHWARTZ, p. 181). Among Cyril's quotations from the New Testament, more than half are from the Epistles.

(32) JO. MOSCHUS, *Pratum* 51, 134, 211 (PG 87, 2908 A, 2997 B, 3104

therefore, that the quotation was not distorted through any lapse of memory, but was intended to interpret or to state in a clearer, more concise manner the true sense of Paul's words.

The Pauline teaching on resurrection had been differently understood ever since the beginning of Christian theological debate: the materialists upheld a literal interpretation, mantaining that the body was to rise anew with all its vital functions intact, while the spiritualists upheld a spiritual interpretation, in extreme cases even going so far as to reject salvation of the physical body. Cyril of Jerusalem expressed the orthodox view, explaining that the body was to rise as τοῦτο — its real self — but not τοιοῦτον — with its corporeal limitations and deficiencies(33). The question of resurrection was also one of the focal points of the second Origenist controversy which broke out in Palestine in the 6th century A.D.(34). Origen quoted Paul (I Corinthians 15 : 44, 50) in an effort to prove that flesh would not subsist eternally, and only its features would be impressed in the spiritual body when arising from the dead(35). Later, he went so far as to call the resurrected body "ethereal" and "psychic", but he held fast to the view that this invisible, free-of-nature body was one and the same with the corporeal frame which had served a man in life(36). However, Origen's later followers apparently projected his

---

A); J. PARAMELLE, ed., *De Syncletica in Jordane*, AB 100 (1982), p. 311, and cf. p. 304, note 29.

(33) CYR. HIER., *Catechesis* XVIII, 18 (PG 33, 1040), quotes I Corinth. 15: 53 and goes on to say: τὸ γὰρ σῶμα τοῦτο ἐγείρεται, οὐ τοιοῦτον μένον ἀσθενές, ἀλλὰ αὐτὸ τοῦτο ἐγείρεται; "In fact, *this* body will resurrect, not remaining such a frail one (as it is in life), but nevertheless this same body". It may not be a mere chance that Cyril, teaching in Jerusalem, devoted his eighteenth lesson to the subject of death and resurrection: in Hebrew *gematria*, 18 has a value identical to the Hebrew word for "life".

(34) A first Origenist controversy broke out in Palestine at the end of the 4th century, involving Epiphanius and Jerome, on one side, John, archbishop of Jerusalem, Rufin and Melania on the opposite side. See L. PERRONE, *La Chiesa di Palestina e le controversie cristologiche dal concilio di Efeso (431) al secondo concilio di Costantinopoli (553)*, Brescia, 1980, p. 35ff., 39f. On the second Origenist Crisis see *ibid.*, p. 203ff., 213ff.

(35) ORIG., *Comm. in Ps.* 1 (PG 12, 1093-96).

(36) DTC XI, cols. 1545-47; XIII, cols. 2528-31. After subsidence of the first Origenist controversy, in which Jerome had been involved, Origen was still considered orthodox by some (such as SOCRATES, *HE* VI, 13; VII, 6: PG 67, 701, 749), but the polemic never completely abated, not at least in Pal-

teaching yet farther, proclaiming that the body would rise from the dead "ethereal and spherical" (αἰθέριον καὶ σφαιροειδές), while all flesh, even Christ's, was corruptible and destined eventually to be corrupted (37).

The greater concision of our text, as compared with the original, results in a particular emphasis on the word τοῦτο twice repeated, which also owes its poignancy to Cyril's exegesis. Thus the inscription proclaims faith in the orthodox, anti-Origenist view of resurrection. Moreover, to enforce an unequivocal interpretation of this creed, part of the Pauline text was suppressed, as the discarded phrase could have lent itself to Origenist misinterpretation in support of the belief of the body sustaining a change into a more ethereal substance.

What was the importance of proclaiming such a belief at this particular site? The then current struggle between the Origenists and their opponents may in itself have been sufficient reason; but the concept of bodily resurrection enhanced regard for the human body, and thus justified the veneration of saintly relics. If there was a cult of the founder's relics here (38), the inscription would have

---

estine. During the first half of the 5th century A.D., Euthymius refused to admit several Caesarean monks to his monastery because they professed "Origen's errors" (CYR. SCYTH., *Vita Euthymii* 26, ed. SCHWARTZ, p. 39); about A.D. 455, the bishop of Bostra, Antipatros, wrote a book against Origenism, later used by anti-Origenists in the 6th century (CYR. SCYTH., *Vita Sabae* 84 (ed. SCHWARTZ, p. 189). See also DTC XI, cols. 1567ff., 1574ff.

(37) CYR. SCYTH., *Vita Cyriaci* 12 (ed. SCHWARTZ, p. 230). Together with JUSTINIAN (*Liber adv. Origenem*, sent to Menas, Patriarch of Constantinople, at the beginning of A.D. 543 (PG 86, 945-993); adress to the 165 fathers of the Fifth Oecumenical Council in A.D. 553: MANSI, IX, cols. 395ff.), CYRIL of SCYTHOPOLIS is our main source on the Origenist controversy in the 6th century, especially in his *Vita Sabae*, ch. 83-90, and *Vita Cyriaci*, ch. 12-14. See also F. DIEKAMP, *Die Origenistische Streitigkeiten im 6. Jahrhundert*, Münster, 1899; L. DUCHESNE, *L'Église au VIe siècle*, Paris, 1926, p. 156f. DTC XI, cols. 1565ff.

(38) The founder's tomb was held in particular veneration and often became a goal to pilgrims, as is learned from the sources on the five Syrian anchorites in Choziba (*Miracula B.V. in Choziba*, AB 7 (1888), p. 368f.); on Theodosius in his coenobium (THEODORE of PETRA, *Vita Theodosii*, ed. USENER, Leipzig, 1890, p. 92; JO. MOSCHUS, *Pratum* 105: PG 87, 2961-64); on Euthymius at his former laura, later coenobium (CYR. SCYTH., *Vita Euthymii* 42, 47, 50-59 (ed. SCHWARTZ, pp. 61, 68, 72ff.); on Sabas in his Great

reminded the worshippers that such remains indeed had a part in the world to come.

In any event, this inscription can assist in dating the tomb, as well as the entire complex. The second Origenist controversy began in about A.D. 514, when Nonnus and his friends were admitted into the Nea Laura and commenced spreading Origen's teachings there(39). They were kept in check until Sabas' death in A.D. 532, but afterwards the struggle broke out into the open. Justinian's edict of condemnation, obtained by the anti-Origenists early in A.D. 543, did not curb the Origenist initiative, which gained the upper hand in most of the monasteries in the Judean Desert. In A.D. 547, an Origenist was installed as hegumen in the stronghold of orthodox resistance itself, the Great Laura of Sabas, and the adversaries of Origenism scattered(40). Only in 555, when the Origenists were forcibly expelled from the Nea Laura, after anathematization of Origen at the Ecumenical Council of Constantinople in A.D. 553, could the struggle be deemed over.

Both the orthodox stress in this inscription and the possible link with the monastery of Choziba (tentatively established through the name Αϊας in Inscription No. 2)(41) might better be explained by conjecturing that a group of orthodox monks left Choziba during the difficult period of the Origenist controversy, retiring further south in

---

Laura (CYR. SCYTH., *Vita Sabae* 81, ed. SCHWARTZ, p. 187) and on others: see also note 26, above.

(39) Actually, conditions for the Origenists seem to have been better in Palestine than elsewhere in the early 6th century: we know of a monk, Stephen bar Sudaili, who was expelled from Edessa because of his Origenist views and took refuge in the Jerusalem region, in the time of the Patriarch Elias (A.D. 494-516); Xenaias (Philoxenos) of Maboug wrote a letter to two Edessene presbyters against Stephen and Jacob of Sarug adressed him an epistle: A. L. FROTHINGHAM, *Stephen bar Sudaili*, Leyden, 1886, p. 10-27, 28-48.

(40) CYR. SCYTH., *Vita Sabae* 86-87 (ed. SCHWARTZ, p. 192-196).

(41) This part is, of course, highly hypothetical, but the architectural similarities between our complex and the monastery at Choziba in Wadi Kelt would support such an assumption. Both complexes are of the rather rare type of "cliff-side coenobia" and moreover, the extant plan of Choziba, when compared with the description given by Anthony the Chozebite, admirably suits the archaeological evidence at Khirbet ed-Deir. Anthony's hagiographical writings are in AB 7 (1888), p. 95-144, 336-359, 360-370. For the later monastery of Wadi Kelt, see A. M. SCHNEIDER, *Das Kloster der Theotokos zu Choziba im Wadi el Kelt*, *Römische Quartalschrift* 39 (1931), p. 297-332.

the desert and bringing with them some of the relics of their venerated patrons, to found a new monastery at Khirbet ed-Deir. Then, on their hegumen's death, the community laid on his tomb an inscription meant to proclaim the creed that had lead them into the desert. Indeed, the crude workmanship of this mosaic may point to its being the result of unskilled labour: one might suspect that it was executed at an early stage in the history of the monastery, prior to its recognition and embellishment, which produced the fine mosaics in the church and in the eastern chapel (see below).

INSCRIPTION No. 4

East of the church there is a small chapel, attached to the cliff-side in front of a natural cave. Access to the cave was only through the chapel. The mosaic pavement of this chapel contains geometric motifs and a conch on the side of the apse. The quality of this mosaic is as that of the church (63 tesserae per 10^2 cm). The inscription, embedded in the eastern part of the floor facing the apse (Pl.: 4), is framed by a *tabula ansata* 95 cm long and 31 cm wide. The three lines of script (6 cm high), in black tesserae, are separated by yellow strips (1 cm wide). Both this particular and the palaeography are strikingly similar to Inscription No. 1 and it may be supposed that the two inscriptions were made by one and the same hand. The text reads as follows.

ΑΓΙΟΙ ΠΡΕC ΠΡΕCΒΕϟ ΤΗ[Ν]	Ἅγιοι πρεσ(βύτεροι) πρεσβε(ύετε) τὴν
ΕΙΡΗΝΗΝ ΤΩ ΤΟΠΩ ΤΟΥ	εἰρήνην τῷ τόπῳ τού-
ΤΩ Κ/ Τϟ ΨΥΧΑΙC ΗΜΩΝ	τῳ κ(αὶ) τ(αῖς) ψυχαῖς ἡμῶν

Holy presbyters, intercede for peace for this place and for our souls.

To the forty-six different abbreviations of the word πρεσβύτερος listed by Avi-Yonah(42), we can now add a forty-seventh form. The

(42) AVI-YONAH, *op. cit.* (above, note 15), p. 11. Although ten different abbreviated forms of this word are listed without the abbreviation sign. πρεσ (as in our inscription) does not appear among them.

truncation of a verb is infrequently encountered except in common formulae, such as βο(ηθει), ἀν(απαυσε), and the like([43]). The verb πρεσβεύειν is used with the accusative of the object in the sense of "to negotiate", especially peace([44]). The *tau* with reversed S-sign clearly represents the article([45]). The text of the inscription reveals the purpose of the complex formed by the cave and antechamber: it was a κοιμητήριον for priests, that is, a burial chapel like that described by Cyril of Scythopolis, where the remains of Euthymius were deposited, with additional burial-places for hegumens, priests and other holy men([46]). Such distinguished persons had their tombs apart from mere monks([47]); this θήκη remained open, or could be opened on occasion to accomodate worshippers desiring to prostrate themselves before the venerable remains([48]). The similarity between this inscription and the formulae of invocation of saints found in churches([49]), as well as the presumption that dead priests had the distinction of παρρησία([50]), would point to a merging of the venera-

([43]) See, for example, LITTMANN, *op. cit.* (above, note 29), Nos. 161, 177, 223, 254, 728, 765[11], 797[3], etc.

([44]) Cf. H. G. LIDDELL and R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, Oxford. 1968, s.v.

([45]) For the "twisted S-sign" see AVI-YONAH, *op. cit* (above, note 15), p. 37f. For *tau* with or without abbreviation sign, as an abbreviated form of the article, see *ibid.*, p. 104.

([46]) *Vita Euthymii* 42 (ed. SCHWARTZ, p. 61).

([47]) JO. RUFUS, *Plérophories* 39 (PO 8, 1, p. 90); CYR. SCYTH., *Vita Euthymii* 42; *Vita Sabae* 44 (ed. SCHWARTZ, pp. 61, 135).

([48]) Cfr. note 37 above and *Vita Sabae* 78 (ed. SCHWARTZ, p. 184).

([49]) Cfr., for example, WADDINGTON, *op. cit.* (above, note 29), Nos. 1905, 1981; JALABERT and MOUTERDE, *op. cit.* (above, note 11), Nos. 276, 608, 1583, 1705, 1831, 2004, 2174, 2204, 2468, 2479.

([50]) That is, they could intervene (πρεσβεύειν) before God in favour of the community, a privilege deemed to belong only to the holiest: cf. PALLADIUS, *Historia monachorum* 11, 14-15 (PG 65, 452); CYR. SCYTH., *Vita Euthymii* 39, 41; *Vita Sabae* 78; *Vita Theodosii* 5 (ed. SCHWARTZ, pp. 58. 61, 184, 241); THEODORE of PETRA, *Vita Theodosii* (ed. USENER, p. 91); *St. James' Liturgy*, ed. F. E. BRIGHTMAN, Oxford, 1896, pp. 37, 48; and see P. BROWN, *The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity, Journal of Roman Studies* 61 (1971), pp. 94f.; IDEM, *The World of Late Antiquity*, London, 1971, p. 101. Πρεσβεύειν, or "to have παρρησία", is commonly applied to Jesus, Mary and saints (especially martyrs), rarely to ascetics: cfr. W. H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, 1961, s.v. But it seems to have been rather more widely used in the monastic milieu, e.g. in relation to

Plate: 1-Inscription No. 1.



Plate: 2-Inscription No. 2.



Plate: 3-Inscription No. 3.



Plate: 4-Inscription No. 4.

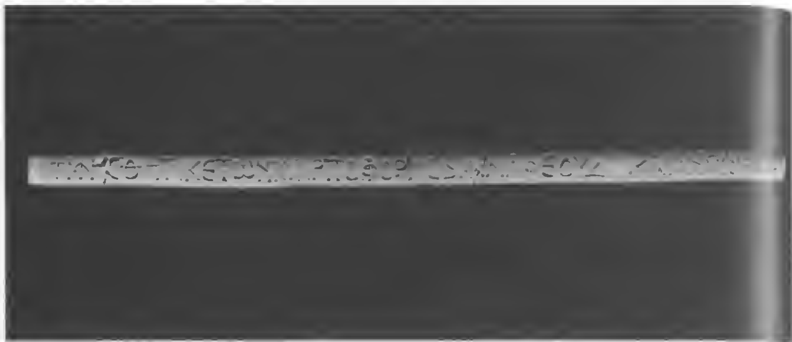


Plate A – Front edge of the *mensa*.

Plate B – Boulders on the floor of the western rooms (looking west).

tion of distinguished dead and the cult of saints. This trend may have originated in the notion that priests were symbolically "crucified with the Lord"(51) and therefore their consecration in effect elevated them to the same level as saints and martyrs. In any case, such equalization brought about a shift from mere veneration of a holy man's grave to a veritable cult of his remains — from such behaviour as Cyril's at the crypt of Sabas to that of an old monk in a late description, uncritically rummaging in forgotten graves for a tooth or a piece of bone(52).

The inscription and its location also testify to the importance of the presbyters' burial chapel for the monastery, since it was located on the main path, near the entrance to the complex. Further, the inscription reveals that the chapel was not used only for suffrage masses on anniversaries(53), but also served for the prayers of monks and possibly pilgrims, who turned to the venerated persons buried there, seeking their intercession.

Institute of Archaeology
Hebrew University
Jerusalem

Leah Campagnano di Segni
and Yizhar Hirschfeld

---

saintly monks (*Vita Georgii Chozibitae* 57 (above, note 21), p. 357) and dead priests (epistle of the monks to Justinian, A.D. 536, ACO. III p. 133). For the concept of intercession of saints in inscriptions, see Jalabert and Mouterde, *op. cit.* (above, note 11), No. 378 and the note there.

(51) Sophronius Hierosolymitanus, *Comm. liturg.*, PG 87, 3984 A, 3985 D. This symbolic crucifixion was achieved by ascetics too: cf. Theodoretus, *Hist. rel.* 19 (PG 82, 1429); *Vita Sym. Stylitae jr.* 25, 4-5 (ed. P. Van den Ven, Bruxelles 1962, Vol. I, p. 21); Jo. Moschus, *Pratum* 65 (PG 87, 2916 D). Thus the priests of a monastery were doubly worthy of the privilege of παρρησία.

(52) Cyr. Scyth., *Vita Sabae* 78 (ed. Schwartz, p. 184); *Vita Stephani Sabaitae* (8th century A.D.). AASS Jul. III (1723), 541.

(53) For this custom see, for example, Jo. Rufus, *Plerophoriae* 10 (PO 8, 1, p. 22). The authors wish to thank R. Grafman for editing this article in manuscript.

POST SCRIPTUM

In December 1986 a new effort was made to discover the missing fragments of the altar. Some enormous boulders, which had fallen from the ceiling and lay on the floor of the western rooms, were shattered and cleared away, thus revealing most of the missing parts of the *mensa*. The front edge of the marble slab was entirely recovered and the whole inscription was reconstructed. (Plate A) The text is as follows:

† MNHCΘHTI $\overline{\text{KE}}$ TΩN KAPΠOΦOPHCS AΛAΦEOY Δ. . Kς Kς
AIANS MONAZζ

† Μνήσθητι Κ(ύρι)ε τῶν καρποφορησ(άντων) Ἀλαφέου δ[ια]κ(όνου) κ(αὶ) Αἰαν(τος) {or Αἰαν(οῦ)} μονάζ(οντος) {or μοναζ(όντων)}

"O Lord, remenber the donors, Alaphaeos the deacon and Aias (Aianos) the monk".

Although Alaphaeos bears the title of deacon, the abbreviated word μοναζζ may refer to both donors. Indeed, monks could be invested with ecclesiastical charges, and the church staff in the monasteries of the Judean desert was usually selected from amongst the monks themselves, typically from within the same monastery. From the description of the donor(s) as monk(s), we can infer that people entering monastic life were not supposed to renounce their wordly possessions; on the contrary, they could keep what was theirs and dispose of it at will. Alaphaeos' and Aias' use of their money, to benefit the monastery by offering a gift to its church, does not alter the fact that — as a result of this inscription — they did indeed profit from their property by claiming the prestige due to such benefactors.

Alaphaeos is a Greek transcription of the semitic name Halaf(54): in this light, the name Aias (or Aianos) as well can be seen as a hellenized form of the Aramaic name Ḥayya(55).

(54) H. Wuthnow, *Die semitische Menschennamen in griechischen Inschriften und Papyri der vorderen Orients* (Leipzig, 1930), p. 16.
(55) *Ibid.*, p. 14.

SOPHIA SENYK

The Education of the secular Clergy in the Ruthenian Church before the Nineteenth Century*

In the Middle Ages throughout Christendom training for the priesthood was similar to training for a trade: the candidate sought out someone already practicing it and learned it by apprenticeship. The preparation of the secular clergy in the Kievan Rus' for their ministry did not differ from this general pattern.

* *Abbreviations used:*

AOSBM: *Analecta Ordinis Sancti Basilii Magni.*

AS: *Arxeografičeskij sbornik dokumentov otnosjaščixsja k istorii severozapadnoj Rusi*, Vol. 2, 12, Vil'na 1867, 1900.

ASCPF: *Acta S.C. de Propaganda Fide Ecclesiam Catholicam Ucrainae et Bielarusjae spectantia*, Ed. Athanasius G. WELYKYJ, Vol. 1, 3, Romae 1953-1954.

CP: *Congregationes particulares Ecclesiam Catholicam Ucrainae et Bielarusjae spectantes*, Ed. Athanasius G. WELYKYJ, Vol. 2, Romae 1957.

DPR: *Documenta Pontificum Romanorum historiam Ucrainae illustrantia*, Ed. Athanasius G. WELYKYJ, Vol. 1-2, Romae 1953-1954.

EM: *Epistolae Metropolitarum Kioviensium Catholicorum*, Ed. Athanasius G. WELYKYJ, Vol. 1-6, Romae 1956-1969.

LB: *Litterae Basilianorum in terris Ucrainae et Bielarusjae*, Ed. Athanasius G. WELYKYJ, Vol. 1-2, Romae 1979.

LN: *Litterae Nuntiorum Apostolicorum historiam Ucrainae illustrantes*, Ed. Athanasius G. WELYKYJ, Vol. 2, 4. Romae 1959, 1960.

LSCPF: *Litterae S.C. de Propaganda Fide Ecclesiam Catholicam Ucrainae et Bielarusjae spectantes*, Vol. 3-6, Ed. Athanasius G. WELYKYJ, Romae 1956-1957.

MUH: *Monumenta Ucrainae Historica*, Vol. 2-5, Romae 1965-1968.

SEU: *Supplicationes Ecclesiae Unitae Ucrainae et Bielarusjae*, Ed. Athanasius G. WELYKYJ, Vol. 3, Romae 1965.

SPRZ: *Synodus provincialis Ruthenorum habita in civitate Zamosciae anno MDCCXX*, Romae 1724.

OCP 53 (1987) 387-416

The major difference was that in the West, where priestly celibacy was fostered from early times, a candidate for orders generally had to seek out a priest, while in the East the matter was much simpler: he was usually the son of a priest and acquired his training at home from his father as a matter of course.

After the Council of Trent, with its decrees concerning the establishment of seminaries, the quality of priestly formation and the level of priestly culture in the West began to rise notably. In the East higher education for the secular clergy took much longer to develop.

In the Ruthenian Church school instruction for candidates to the priesthood made its appearance on a modest scale shortly before the Union of Brest (1596), being closely connected with the origins of general schooling. Its development differed among Catholics and Orthodox, principally because the Orthodox early established a central school, the brotherhood school in Kiev, which in time developed into the Kievan Mohyla Academy.

Yet it must be remembered that while candidates for the priesthood studied at the brotherhood-Mohyla school from its beginnings in 1615, a full theology course was introduced only in the 1640s([1]). The Academy was not a school for prospective priests alone, but for persons from all walks of life. The question of what proportion of priests in the Orthodox territories of Ukraine (Hetmanate and Slobidščyna) had a formal education and at what level still needs to be studied.

The present article consists of two unequal parts. First I propose to depict what formation without school training meant concretely in practice. This was the way the majority of priests up to the end of the eighteenth century arrived at ordination. In essentials the level of education and the steps undergone before orders did not vary over the centuries.

Next I shall examine the schools where a portion of the secular clergy of the Ruthenian Catholic Church acquired a formal education in the seventeenth and eighteenth centuries, until the partitions of

([1]) James CRACRAFT, *Theology at the Kiev Academy during Its Golden Age, Harvard Ukrainian Studies*, 8, no. 1-2 (June 1984): 74. The article by Myroslav MARUSYN, *Pohljad na vyxovannja kandydativ duxovnoho stanu na Ukrajini, Bohoslovija*, 21-34 (1963): 40-94, is of a popular character.

Poland. At that time (1772-1795) large territories of the Kievan Catholic metropolitan province passed under Russia, and the new government for its own ends immediately undertook a reorganization of priestly education. In the remaining portion of the metropolitanate, now under Austria, where in 1807 the metropolitanate of Halyč was created as a continuation of that of Kiev, priestly education likewise underwent a transformation. At long last a proper seminary was set up, and all candidates for the priesthood were expected to finish the course there.

I

Traditional Formation of the Clergy

The formation of the overwhelming majority of the secular clergy did not vary greatly from the time of the introduction of Christianity in Rus' in the tenth century until the end of the eighteenth. Particulars from the sixteenth and seventeenth centuries are in full accord with the sparse earlier testimony.

Basic instruction in learning to read liturgical prayers — or in memorizing them — and in performing church rites a priest's son received at home.

There was no traditional barrier or, much less, official prohibition isolating the clergy into a caste. Nevertheless, the majority of priests came from priestly families. With the passage of time it became increasingly rare to find one from a different family background. At most, he might be the son of a deacon or of someone else connected with the Church(2).

The restriction in the background of candidates at least partially depended on the opportunity of receiving the necessary elementary instruction. This in turn is closely bound with a whole complex of social causes which limited the number of persons from other classes entering the priesthood; these causes require adequate analysis and cannot be dealt with in this paper. With time it became more difficult to learn even basic reading and writing skills, due to the general oppression of the village population. The social standing of the

(2) For one example, see *AS*, 3:16-17.

clergy, who shared the lot of the people, waned until about the middle of the eighteenth century, when it slowly began to rise again. It is still possible, for example, to find cases of wealthy and well-educated gentry receiving ordination at the end of the sixteenth century, but hardly in the seventeenth. The protopop of Pinsk at the turn of the century came from a prosperous bojar family of the Kievan land(3). Another example from the same time will be noted below.

It was expected, moreover, of priests that they should bring up their sons for the priesthood. The Kobryn' synod in 1626 decreed that "each one of their graces the fathers bishops in their [eparchial] synods should remind his priests that they train their sons from early years both in learning and in the behavior that befit the priestly state"(4).

To be assured that the moral qualities of the candidate really were proper to the priestly state, in earlier centuries the bishops would ask the opinion of the candidate's confessor. This abuse persisted to some extent until the early decades of the eighteenth century and was only abolished by the synod of Zamość in 1720(5).

After acquiring the rudiments of priestly learning a candidate would present himself to his bishop for ordination. Church practice and regulations required him to spend some time at the cathedral to be examined and to perfect himself in church services.

This stay could also have allowed the candidate to receive the various orders with suitable interstices without obliging him to make several trips to the bishop's residence, but it seems the interstices were frequently disregarded. Even major orders were given on the same day as minor. As late as 1749 no account at all was taken of interstices, so that a bishop who imparted priestly ordination not

(3) *Akty izdavaemye Vilenskoju kommissieju dlja razbora drevnix aktov*, 24 (Vil'na 1897): 7-8.

(4) Jurij Fedoriv, *Kobryns'kyj synod 1626 r.*, *Bohoslovija*, 38 (1974): 76-77.

(5) See the 1716 preparatory program for the synod (not the work of metr. Kyška, as it reflects some points of view different from his own), *EM*, 4: 60, and the synodal decision, *SPRZ*, p. 84 (tit. III, art. 7). The practice continued longer among the Orthodox; for an example from 1758, see *Arxiv jugo-zapadnoj Rossii*, pt I, 2 (Kiev 1864): 4-5.

together with all previous orders, but put if off to the following day, was counted as exceptionally observant(6).

How thorough the examination was and how much time was spent in learning rites is impossible to say. There can be no doubt, however, that the prescription of some period of residence by the cathedral generally carried out. References to it, in particular to the fees the bishops exacted from the candidates during their stay, are frequent.

Naturally, this was a hardship for the poorer among the clergy. For that reason metropolitan Joseph Veljamyn Rutskyj (1613-1637) recommended to the charity of the bishops those candidates who had no means of providing for themselves during their stay at the bishop's residence before ordination(7).

Rutskyi's admonitions to bishops allow us a glimpse of the trials of the candidate to the priesthood, appearing at the bishop's court with far from adequate knowledge of doctrine and rites. The bishop should see to it, says Rutskyj, that those who instruct the candidate perform their task with charity, not treating him harshly and not poking fun at his ignorance, but showing compassion. Obviously, the examiners, secure in their own relative superiority, could not resist humiliating the village candidates.

The resolution of the Kobryn' synod in 1626 that "to preserve uniformity in celebrating the divine liturgy no one of the newly ordained may depart from his bishop until he has spent some time in celebrating the divine litrugy and has learned to impart the holy sacraments" reiterated prevalent practice(8). Before the newly ordained priest could leave for his parish he had to obtain a letter of dismissal, which presumably certified his preparedness to take over parish duties. So a new priest of the Volodymyr-Brest eparchy, who was "acquiring perfection in the priesthood at Volodymyr", that is, by the Volodymyr cathedral, mentions asking for such a letter(9). Metropolitan Rutskyj specified in his Rules for Bishops that every

(6) *CP*, 2:160, 165. See also the evidence from the synod of Zamość. *EM*, 4:61, *SPRZ*, p. 86 (tit. III, art. 7: interstices of ten days).

(7) *EM*, 1:372.

(8) FEDORIV, p. 78.

(9) *Akty izdavaemye Vilenskoju kommissieju dlja razbora drevnix aktov*, 3 (Vil'na 1870):9 (1574).

neo-pastor should celebrate if not more, then at least seven masses while still residing at his bishop's([10]).

Rutskyj would have liked to see the candidate examined especially on the truths of the faith and on the sacraments. More likely the examiners concentrated on practical matters and may not have been too exigent concerning even these, as a century and a half later it was still recommended to bishops not to ordain those who were not well versed in "Ruthenian chant"([11]).

Another of Rutskyj's regulations had an even slimmer chance of being implemented. Rutskyj wanted no fees exacted from the candidate for ordination except perhaps for the notary if the newly ordained priest could afford it. The practice of bishops demanding fees for ordination was so ingrained that when a hundred years later, around the time of the synod of Zamość, the Holy See attempted to enforce its suppression, the hierarchy reacted to the charge of simony with unfeigned surprise. Simony and our requiring fees from candidates for ordination are worlds apart, wrote metropolitan Kyška in 1715([12]). The fees only cover the expenses of maintaining an archdeacon, examiner, notary, singers — all for the sole purpose of ordinations. Besides, the bishops added, the candidates board with us. This was also the position Kyška took in his catechism for priests (to which we shall return), for which he was denounced to Rome([13]).

The synod itself, under urging from Rome, took a sterner view of the matter. Bishops at their episcopal ordination were to swear that they would not take any fee for imparting orders([14]). Thirty years later, however, metropolitan Florian Hrebnyc'kyj admitted that these payments were continuing and tried to justify them in the same terms as his predecessor Kyška([15]). Nuncio Alberico Archinto,

([10]) *EM*, 1:374.

([11]) This is found in the preparatory papers for the synod of Brest of 1765, in Stephanus WIWČARUK, *De synodo provinciali Berestensi anno 1765 non celebrata* (Romae 1963), p. 147.

([12]) *EM*, 4:44-48, 50-53, and other letters in the same volume.

([13]) Ibid., p. 114.

([14]) *SPRZ*, p. 114-115 (tit. XIV).

([15]) *CP*, 2:155.

commenting on what Hrebnyc'kyj wrote, did not allow much hope of any change in the situation(16). Comments were also solicited from Jerome Lascaris, former rector of the pontifical seminary in Lviv, of which we shall treat below, who knew the situation from personal observation. According to him, even when the candidate was well instructed and spent hardly any time at the bishop's curia, the fee for ordination was exacted from him. Lascaris gives the reader to understand that gifts to the vicar general, auditor, notary, other officials, musicians, and servants of the bishop were instrumental in the candidate being declared ready for ordination that much sooner, without regard for his abilities or preparedness(17). The regulations of Zamość concerning these fees remained a dead letter, and the abuse continued to the end of our period(18).

The general practice of all branches of the Byzantine Church, while not sufficient grounds for excusing the bishops for demanding or tolerating fees for ordination, mitigates their fault to some extent. In early Rus' metropolitan Cyril (circa 1249-1281), in the regulations passed at a synod in 1273, warned against demanding too much for ordinations. Already then, obviously, the practice was widespread and acceptable, as long as the fees were not excessive. To be sure, some churchmen of Cyril's time realized that even a moderate fee was objectionable, but their opposition did not induce the hierarchy to give up the practice(19). Where attempts were made to abolish this abuse, as in Muscovy in the sixteenth century, they were resisted as successfully as in the metropolitanate of Kiev.

(16) Ibid., p. 159; cf. his comments on p. 136.

(17) Ibid., p. 164.

(18) *SEU*, 3:262-264, contains a 1765 denunciation on the fees exacted of candidates for orders in the Kievan metropolitan eparchy, though it may contain some exaggerations.

(19) On the date and circumstances of the synod, as well as its prescription, see Ja. N. Ščapov, *Vizantijskoe i južnoslavjanskoe pravovoe nasledie na Rusi v XI-XIII vv.* (Moskva 1978), p. 181-184, 210. Cf. E. Golubinskij, *Istorija russkoj cerkvi*, 2, pt 1 (Moskva 1900):69-72, also 612-617, 791 (16th cent.).

2
Systematic Education

Early Schools and General Seminary

As mentioned above, an opportunity for receiving formal instruction came with the founding of schools by brotherhoods in the last quarter of the sixteenth century. Obviously, these were general schools, meant for all, in practice drawing pupils mostly from the population of the towns where they were located. The clergy of these towns and their environs likewise could profit from these schools.

It may be thought that the clergy, more sensitive to the need for education than perhaps other classes, would have been more eager to take advantage of these schools. This is difficult to prove, however, owing to the scarcity of documentary evidence. We have available the registers for the years 1586-1590 of the Lviv brotherhood school, the first to be founded (1580s) and which served as a model for others. Among the fifty or so inscriptions figure the names of nine sons of priests and one deacon's son(20).

The brotherhood schools arose in a society in which as yet culture apart from religion was unthought of. The education they provided was church-oriented and gave future priests instruction in their faith and in church services. The brotherhood schools, especially in their beginnings, laid stress on knowledge of languages, principally Church Slavonic, Greek, and Latin. By their student choirs they promoted church chant. The brotherhood schools, however, did not flourish beyond the first half of the seventeenth century. In addition, the best ones, such as those in Lviv and Luc'k, were in eparchies that accepted the Union only one hundred years after Brest, so all in all they contributed only slightly in supplying the Ruthenian Catholic Church with educated priests.

Some candidates for orders could have received instruction in monastery schools. It was principally in the eighteenth century that the Basilians in a number of their schools regularly instructed some

(20) *Arxiv jugo-zapadnoj Rossii*, pt I, 10 (Kiev 1904): 57-60.

priests' sons; we shall return to these schools below. Here I wish to note that sporadically even earlier some candidates were able to reeeive a part of their education in this way.

The First Seminary

The hierarehy that aeeepted the Union of Brest began to think of founding a seminary for the preparation of seeular elergy from the very moment of Union. Already in 1595, when the two hishops Cyril Terlee'kyj and Ipatij Potij were in Rome to eonelude the Union in the name of the entire hierarehy, they had plans about a seminary. The bishops asked that the Greek Peter Areudius be assigned as its direetor([21]).

The Holy See did assign Areudius to the Ruthenian mission in spite of his aversion to the harsh climate and the mueh lower standard of living in Ruthenian lands. To the Greek edueated in Rome an assignment to Vilna appeared as an underseved banishment from civilization. Arcudius left for Vilna with the bishops, but it was several years before he began the work whieh was the chief purpose of his assignment and did not long remain attaehed to it. We see instead a pattern disappointingly repeated throughout the next two eenturies: projeeted seminaries remain simply projeets, eollected funds and endowments are dissipated no one knows exaetly on what, and persons engaged to educate future priests turn to more inviting and luerative works.

In this first attempt the seminary seems to have been opened in Vilna in 1601, in a wooden house that could lodge twelve seminarians. The house had been bought by the Latin bishop of Vilna Benediet Wojna, who had not been able to buy the masonry building he had promised. Potij, who became metropolitan in 1600, helped to pay the annual expenses, and the ehaneellor of Lithuania Leo Sapieha promised to send at his own expense priests' sons from his lands to the sehool. But as Areudius exelaimed, "What ean such a little seminary [seminarietto] aeeomplish in sueh a large kingdom and province!"([22])

([21]) P. B. PIDRUTCHNYJ, *Pietro Arcudio — Promotore dell'Unione*, *AOSBM*, 14 (1973): 254-257, deals with this request and Arcudius' subsequent mission.

([22]) Ibid., p. 263. Among Arcudius' students was the later Basilian monk

Even under such modest dimensions, however, the seminary could not be long maintained. It is difficult to say whether it was still functioning in 1609, when Arcudius left for Rome, where he asked for help in constructing a new seminary for the Ruthenians. If not already extinct, this Vilna seminary must have faded away soon after, since we find no further references to it.

Vilna Pontifical Seminary

In Vilna, true enough, there was another school which could have served the needs of the Ruthenian Church. Pope Gregory XIII, concerned as he was about the education of priests, after having founded various colleges in central Europe and the Greek College in Rome, thought of providing a similar institution for the Slavic Church. In 1582, having before his eyes, as he says, "the misery of the region of the Ruthenians and the Muscovites" due to the lack there of Christian culture, founded a seminary in Vilna for the education of Ruthenian and Muscovite youth([23]). The administration of the seminary was entrusted to the Jesuits.

The difficulties of making this well-intentioned project of Gregory XIII fulfill its purpose are easy to see. To expect candidates from Muscovy was a far-fetched dream. Granted even that antagonism to all things Latin was not universally as keen and absolute as often depicted, Muscovites in the sixteenth century enjoyed no greater freedom of movement than they do in the twentieth. The authorities, civil and ecclesiastic, would have looked on any plan of sending students to the Vilna seminary as betrayal of Church and state.

As concerns Ruthenian candidates, the prospects in 1582 were not much better than for Muscovites. The Union was still more than a decade away and at the moment appeared remote. The prevalent feeling towards a Latin school was one of fear, that it would

---

Henadij Xmel'nyc'kyj, as he himself testifies, *S. Josaphat Hieromartyr*, ed. Athanasius G. WELYKYJ, 2 (Romae 1955):222. See also the letter of Clement VIII to Wojna, *DPR*, 1:294-295. The book by Romanus R. HOLOWACKYJ, *Seminarium Vilnense SS. Trinitatis* (Romae 1957) has little foundation in facts, being based largely on unhistorical deductions.

([23]) See the bull of erection, *DPR*, 1:225-227.

alienate its students from their own Church — a fear only too well founded on countless examples occurring daily, of sons primarily of the nobility and gentry through the influence of Latin schools abandoning their own Church. Therefore it is not surprising that when the Vilna pontifical seminary opened it began to take in Latin students for dearth of Ruthenians and Muscovites.

Inexplicably, though, no one in the years following the Union of Brest recalled the original terms of the foundation of Gregory XIII. The Ruthenian hierarchy, above all, which realized that the education of priests was one of the gravest problems of their Church, made no attempt to gain the seminary for the use for which it had been intended. The only explanation is that the Latin character of the school was already so deeply entrenched that it seemed impossible of deflection, even to a personality as strong and as unafraid of tackling opposition as metropolitan Potij. Instead, the hierarchy sought to establish its own seminary. Only in 1753 did the Holy See become aware of the misuse of the Vilna pontifical seminary and made efforts to turn it to its original purpose, as we shall see below.

General Seminary

Beginning with 1623, we find frequent references in the correspondence of Potij's successor, metropolitan Joseph Vlejamyn Rutskyj to a new seminary to be founded again in Vilna. While still a layman, Rutskyj had collaborated with Potij; already then he had tried to obtain aid for the seminary([24]).

The use of the term "seminary", whether in reference to the institution planned at this time or to the other schools planned by the hierarchy, should not be understood in today's narrow sense of a school for the education of candidates to the priesthood alone. As the decree of the Kobryn' synod expressly stated in 1626, the projected seminary was to be a gymnasium for persons of the Ruthenian rite and of the gentry estate (it was self-understood that this included priests' sons).

([24]) We do not have Rutskyj's letters from this period, but the nuncio in 1607-1608 mentions Rutskyj's interest in the seminary, *LN*, 2:287-288. 290.

Rutskyj submitted his project to Rome, since it was from the Holy See that he hoped to receive financial support(25). Timid and narrow plans were not in Rutskyj's style. He dreamed of a seminary for one hundred students — a number that indeed would have marked a considerable advance in raising the cultural level of the clergy(26). To the nuncio this figure seemed simply fabulous; he thought twenty-five to thirty students was the limit of reasonable possibilities. The nuncio doubted that as many students as the metropolitan had in mind could be found and probably was concerned about the consequent expenses such a number, if found, would entail for the Holy See. Perhaps the nuncio thought that priests who themselves had no formal schooling would not show enthusiasm about sending their sons to a school.

Rutskyj had in mind, however, a school where Ruthenians could be educated in their own rite, and although he hoped that those who studied there would then embrace the ecclesiastical state, he did not intend to limit the future seminary to prospective candidates for the priesthood alone. He was only too well aware that the sons of the gentry, educated in Latin, principally Jesuit schools, were abandoning their rite in droves, and only a comparable school in their own rite would be able to retain them for the service of their Church, whether in the clerical or the lay state. Such a school would foster pride in their own religious heritage, not a sense of inferiority, as the Jesuit schools inculcated(27). The students, moreover, were to bind themselves by oath to remain in the Greek rite(28).

In this way Rutskyj and his contemporaries hoped to meet not only the need for educated priests, but also for the committed support of influential persons in dietines, diets, and the Senate. Since affairs of the Church were debated in these public assemblies, the Ruthenian Catholic Church needed the support of its own gentry and

(25) See nuncio Lancellotto's letter of November 1623, *LN*, 4:98-99. Cf. Rutskyj's letters from 1624 to the pope and to numerous influential prelates in Rome, *EM*, 1:105-111.

(26) Ibid., p. 123.

(27) Among the very many complaints against this, see ibid., p. 192-193 (Rutskyj 1627); 4:11-12 (metr. Kyška 1700); *AS*, 12:76 (Basilian congregation 1661), 86-87, 88-89 (bishop J. Suša at Basilian congregation 1666).

(28) *EM*, 1:94-95.

nobility, all the more since its hierarchy, unlike the Latin, was not admitted to the Senate.

In his projects for the seminary Rutskyj was not simply carried away by wild hopes. There were enough Ruthenian gentry families as yet who would have welcomed a school of their own rite, provided it was on a level commensurable with the schools of the Jesuits. Aware that at Vilna, the capital of the grand duchy of Lithuania, such a school would be opposed by the Jesuits, who did not welcome rivals where they were already conducting schools, Rutskyj thought either Minsk, centrally located, or Navahrudek, the metropolitan's residence, might be a better location.

Rutskyj then took to computing costs and funds. He drew up lists of possible sources of revenue. In view of the possibility of recuperating certain ecclesiastical properties Rutskyi believed not one, but two seminaries could be maintained, and "large ones at that"(29). But immediately available funds amounted to much less, and Rutskyj asked for assistance from Rome.

Pope Urban VIII donated 1000 scudi for the projected seminary and urged the Ruthenian bishops to be similarly generous(30). The Basilian monasteries at their congregation at Lavryšiv in August 1626 committed themselves to contributions for the support of the seminary(31). At the synod of the Ruthenian Catholic Church held in Kobryn' in September 1626 the metropolitan and the bishops likewise all pledged financial contributions(32). In the following years other endowments were made in favor of the seminary, such as the application of the property of Torokany, given originally by Potij to the first Vilna Ruthenian seminary(33).

It is difficult to understand why the project for which so many funds were collected and which was continuously on Rutkyj's mind came to nothing. Seemingly the funds were not enough, after all, to assure an annual income sufficient to provide instruction to a rea-

(29) Ibid., p. 101-102; cf. p. 120-122 (another list), 116-117, 127, especially his cry from the heart in a long report, 158-160 (all from 1624).

(30) See his letters to Rutskyj and to the bishops, *DPR*, 1:461-462.

(31) *AS*, 12:31.

(32) *EM*, 1:184-187.

(33) Ibid., p. 252-253. Cf. *Akty otnosjaščiesja k istorii zapadnoj Rossii*, 5 (Sanktpeterburg 1853):10-12.

sonably large number of students, the expenses of which included remuneration of teachers and the domestic staff, maintenance of buildings, and lodging and board for the sons of poor clergy, as the Kobryn' synod decided.

Some of the properties pledged for the upkeep of the seminary were unlawfully held by seculars or by Latin religious. Among the bishops not all were in a hurry to carry out the promises made at the Kobryn' synod(34). After 1632, when Ladislas IV, to obtain election as king of Poland, agreed to recognize an Orthodox hierarchy and to carry out a division of church properties between Ruthenian Catholics and Orthodox, the hierarchy was not able to meet all its obligations. Some properties, the revenues from which had been wholly destined for the seminary, now passed to the Orthodox(35).

Another impediment that proved insurmountable was the lack of qualified teachers. Those Basilians who finished their education in one of the pontifical colleges abroad were needed for works of their Order; their number, moreover, was not large, especially in the first decades. Though Rutskyj, like Potij before him, tried to enlist the help of others, especially for instruction in Greek, the rigors and discomforts of the grand duchy of Lithuania had little allure for teachers from elsewhere(36).

Members of the Latin Church, furthermore, far from supporting the opening of a Ruthenian seminary, tried to obstruct it. A bishop like Wojna, who took to heart the pope's urging to aid the Ruthenian seminary and gave active assistance, was an exception. Rutskyj wrote in 1624: "The Latins, as is always their wont, frustrate what we try to set up, and when our affairs are going well they imagine that an injury is being done to them, as we know by experience"(37).

Rutskyj was not granted the joy of seeing the seminary functioning. When he died in 1637 the seminary was still as much an unrealized plan as it was upon his accession to the metropolitan see in 1613. Only about a decade after his death did a seminary finally

(34) In 1629 Rutskyj wrote that some bishops as yet had not given so much as a penny, *EM*, 1:234.

(35) For one example, see *EM*, 1:320-321.

(36) See his letter of 17 October 1623 to the rector of the Greek College for one such appeal, ibid., p. 96.

(37) Ibid., p. 123.

open its doors to students in Minsk. Before its opening, however, several schools were set up as partial solutions of the need for a seminary in the Ruthenian Church.

OTHER SCHOOLS

Navahrudek

While plans were under way to establish a seminary with the teaching of Latin and Greek, a simpler beginning was made in Navahrudek.

Unfortunately, we do not have particulars to answer such questions as when the school there opened, how long it functioned, or how many students, in particular future priests were educated there. From Rutskyj's words we learn that it gave students who had the necessary fundamentals a grounding in traditional eastern theology.

Instruction was given in the vernacular, with *On the Orthodox Faith* of St John Damascene serving as a theology manual for the more advanced. Rutskyj wrote of this with pride:

> We have taken St Damascene in Slavic and read his four books on the Orthodox Faith; these are commented on, and thus in them we find not only all disputed questions, but also the entire Summa Theologiae of St Thomas. And we have a sufficient number of [theological] terms in Slavic, so that there is no need to beg [mendicare] from other books. (38)

This school was maintained by the Basilians, probably at their monastery.

Volodymyr Volyns'kyj

At roughly the same time a school on a more modest level was founded at Volodymyr Volyns'kyj. Again, many details we would like to know about it are lacking. Its founder in all likelihood was Ipatij Potij, bishop of Volodymyr from 1593; the school remained under the care of the bishops of Volodymyr and Brest.

(38) Ibid., p. 104-105, cf. p. 113.

At the school's founding instruction there was in the hands of the secular clergy. One of its early directors was Theodore Meleško, who was named bishop of Xolm in 1626 but died immediately after his episcopal ordination. Rutskyj calls him "pious and learned" and an able preacher(39). Meleško in his testament left his library, which seems to have been remarkable for the time and place, to the school of which he had been director. But Rutskyj thought the books would not be put to much use there and wanted them transferred to the future Ruthenian seminary in Minsk(40). The Volodymyr school, therefore, at least at this time, offered only the rudiments of learning.

In the figure of Meleško we have a rare example for those times of a secular priest who possessed a superior education and who was interested enough in theological studies to collect an impressive library. He came from a prominent gentry family. Persons of Meleško's stamp were by then rare exceptions in the secular priesthood. Where did he receive his education? Probably in Polish Latin schools.

Reference to the Volodymyr school are infrequent; it could not have been large. Nevertheless, it enjoyed remarkable longevity for such an institution. By the 1720s, when the bishop of Volodymyr and metropolitan of Kiev Leo Kyška made a legation in its favor, Basilians were teaching in the school(41). Kyška's successor in the 1760s and 1770s Felician Volodkovyč often refers to the Volodymyr seminary in his letters(42). In 1789 it acquired a new building, but by then it was in its last phase, as the region soon passed under Russia.

Xolm

A serious effort was made also in the Xolm eparchy to institute a Ruthenian seminary. In spite of many difficulties, not the least of which was the belligerently hostile attitude towards the enterprise on the part of the Latin bishop and chapter of Xolm, bishop Methodius

(39) Ibid., p. 102.
(40) Ibid., p. 254-255.
(41) Ibid., 4:66, 89, 148-150.
(42) *EM*, vol. 5 and 6.

Terlec'kyj opened the school in 1640(43). Like Rutskyj, Terlec'kyj had far-reaching visions for his school: total fidelity to his own rite through instruction in Greek, aid to other eastern Christians (Žumberak, Moldavia). Not everything could be carried out, due to the same difficulties that Rutskyj had encountered: lack of qualified teachers. Fortunately, Terlec'kyj's successors in the bishopric were equally determined to keep the Xolm school open, in spite of Latin opposition to it; this school also was long-lived. It became more and more a general school, but the bishops of Xolm continued to send there candidates from their own eparchy(44). The school survived to the partitions of Poland.

Minsk

A decade after Rutskyj's death the seminary he had hoped to open in Minsk was finally in the last stages of preparation. It seems that one of the final problems to be resolved was how to find a suitable teaching staff(45). The Minsk seminary was finally opened at what might have seemed the least opportune moment, in the difficult period for the Union begun with Xmel'nyc'kyj's great national uprising in 1648. From a later letter of its rector, the Basilian Benedict Terlec'kyj, we can infer that the seminary was opened in 1650 and that at first only rhetoric and moral theology in the vernacular were taught, while afterwards, as the students advanced, philosophy was added(46).

We are not informed what manuals were used, but we have every reason to think that the ideal of Rutskyj and Methodius Ter-

(43) For particulars about this school in Terlec'kyj's time, see Sophia Senyk, *Methodius Terlec'kyj — Bishop of Xolm*, *AOSBM*, 18 (1985):342-373, esp. p. 357-360, 364-367.

(44) *EM*, 5:xxvii, xxx (concerning the mid-18th cent.).

(45) See the letters of Peter Saraceno, a Greek asked to teach there, and of bishop Methodius Terlec'kyj, who tried to obtain a Dominican for the Minsk school, *MUH*, 2:330, 335-337.

(46) *ASCPF*, 1:267; *LB*, 1:74-76.

The Basilian congregation held at Minsk in October 1652 speaks of opening the seminary in 1653 (*AS*, 12:52). To reconcile this with the report of Benedict Terlec'kyj we must assume that the congregation is referring to the formal establishment of a seminary with all the necessary courses, in which elementary instruction was already being given.

lec'kyj of creating a school genuinely Catholic and Eastern at the same time had been abandoned as impossible to carry out. Instruction at the Minsk seminary thus copied that of Latin schools, with added courses in Ruthenian for those who knew no Latin and, of course, in ritual subjects.

The Minsk school was a seminary in the strict sense; upon admittance students were obliged to take an oath that they would enter the priestly state.

Benedict Terlec'kyj, who had volunteered his services to the seminary at its founding was intent upon helping its progress and was not deterred by the unsettled and dangerous times. To assure a sufficient and prepared teaching staff he proposed that Basilians who studied in Rome be obliged upon their return home to devote three years to teaching in the seminary.

At last, one might think, Ruthenian Catholic clergy was being provided with suitable education. Any such notions are immediately checked, however, upon learning that initially there was place for only five seminarians. In 1654 the seminary, like other Ruthenian Catholic institutions in Belorussia, was imperilled by the Muscovite invasion and shut down completely for six months, as we learn from its rector's letter. In 1656 Benedict Terlec'kyj was elected provincial and was obliged to turn his attention to provide for his monks, who in many cases had been driven out of their monasteries(47). His departure from the seminary coupled with renewed Muscovite threats meant the seminary's demise.

While the war did not right away put an end to the seminary, by 1661 it was defunct(48). The seminary and Basilian monastery complex was sturdily built with a stone enclosure. The Muscovites, when defending their position, used it as their fortress; as a consequence, both monastery and seminary were devastated by fire and explosives.

In the documents of the period we again begin to find endless reiterations about the need for a seminary, but observe no steps taken towards getting it on its feet. Due to the uncertain and dangerous times, the Ruthenian hierarchy could not proceed to a regular

(47) See his letter of 9 March 1657, *Litterae Basilianorum*, 1:88-89.

(48) The Basilians at their congregation of 1661 speak of it as a thing of the past, *AS*, 12:76.

election of a successor to metropolitan Antony Sjeljava, who died in 1655. Bereft of the head of their Church and menaced by suppression of the Union according to the treaty of Hadjač of 1659 as a pay-off of the Cossacks who were threatening the Polish state, the bishops at this time had no mind for carrying through a project such as the seminary, difficult enough in times much more tranquil for the Union. When in 1666 the new metropolitan Gabriel Kolenda could think about renewing the seminary in Minsk, a Jesuit school had been opened there. Any attempt to reopen the seminary in the same town would have led to distressing scenes of intolerance(49).

Since no concrete steps were taken to found a seminary, there is no need to trace all the assertions of its necessity and all the calculations for its upkeep. The will behind such statements was too weak; the bishops were not at heart convinced of a need for an educated secular clergy. By the second half of the seventeenth century eparchial offices were filled by Basilian monks. The bishops, themselves chosen from the ranks of the Basilians, did not see this as an incongruity and felt no close bonds with the oppressed and ignorant diocesan clergy. Their efforts in the clergy's favor lacked drive, and a general seminary for the Kievan Catholic metropolitanate was never created.

The failure of the projects for the seminary hurt the Church under two aspects. The secular clergy remained uneducated in any higher sense, with all the consequences this had for the religious culture of their Church. Because of the backwardness of their clergy and their Church at large as well as due to pressures on them in their formative years to pass to the "safer and better"(50) rite, the nobility and gentry almost to a man abandoned their Church in favor of the Latin.

No wonder then that the regulations of the synod of Zamość in 1720 on ordination do not mark anything new on the preparedness of candidates. These prescriptions would have fitted just as well the sixteenth century as the eighteenth. While the article on ordination speaks at great length about the candidate's intellectual and moral

(49) See Kolenda's report in 1666, ibid., p. 86-87. A succinct account of past seminary foundations and future hopes, based on talks with bishop Suša, is given by nuncio Martelli in 1679, *MUH*, 4:78-81.

(50) As nuncio Lancelotto put it in 1624, *LN*, 4:120.

qualifications, its practical recommendation is to require the candidate to spend at least six weeks in residence by the cathedral(51). Forty years later, when in the Kievan eparchy the obligation was placed on all priests "according to the mind of the synod of Zamość" to send all their sons who had the ability for studying to Latin schools at least through rhetoric, no corresponding attention was given to the establishment or availability of such schools, though by that time there were indeed more opportunities for formal instruction, as we shall see(52).

Lviv Pontifical Seminary

Another partial solution affected western Ukrainian eparchies. In the Peremyšl' eparchy both bishop Ioann Malaxovs'kyj and bishop Inokentij Vynnyc'kyj made attempts in the last two decades of the seventeenth century to open a seminary(53). Eventually the bishops of Peremyšl' were persuaded to apply their funds (Vynnyc'kyj in particular had made a sizable bequest for the purpose) to the founding in 1709 of a Ukrainian pontifical seminary in Lviv, connected with a similar institution for the Armenians administered by the Theatines.

The bishops of Peremyšl' never quite resigned themselves to this arrangement. The idea of sharing an institution with the Armenians did not arouse enthusiasm (nor were the Armenians any happier to have Ukrainians at their side). The proponents of the plan in Rome and the Latin Theatines who directed the seminary seem not to have grasped that the traditions of the two Eastern Churches were entirely different. The bishops of Peremyšl', moreover, felt that their funds should be used exclusively for their own eparchy. Finally, a seminary by the cathedral in Peremyšl' would provide seminarians practical acquaintance with all the rites of their Church, while at the same time through the participation of the seminarians functions in the cathedral would acquire greater solemnity(54). At Lviv the seminary

(51) *SPRZ*, p. 85 (tit. III, art. 7).

(52) *EM*, 5:16.

(53) For these attempts as well as their fulfillment in the Lviv pontifical seminary and the history of that institution, see Dmytro Blažejovskyj, *Ukrainian and Armenian Pontifical Seminaries of Lviv* (Rome 1975).

(54) All these reasons are given in a letter of metr. George Vynnyc'kyj,

was located outside the town; the internal regime, including fasts and feasts, was thoroughly Latin.

The Lviv seminary, with a six-year interval in the 1740s due to damages by fire, lasted until its suppression by emperor Joseph II in 1784. There were about twenty places for Ukrainian students, but the number at any one time never exceeded fifteen, and often fell below. All in all, 192 students from the eparchies of Peremyšl', Lviv, and Luc'k studied there.

Of course, this does not mean that all finished the complete course of studies or that all did indeed receive orders, as they had bound themselves by oath. Many of the students of the Lviv seminary after completing their studies entered the Basilian Order rather than being ordained parish priests, although this was contrary to the oath the students had to make(55). Another percentage of the students acquired in the seminary a thoroughly Latin outlook, unavoidable in a school run by Latins and which followed Latin discipline in such things as fasts, not as rigorous as the Eastern. They then sought places for themselves in the Latin Church, abandoning their own people. If it is considered that the Lviv and Peremyšl' eparchies each had over a thousand parishes, the number of priests who obtained an education at the Lviv seminary is slight in relation to the need. The seminary, moreover, did not provide at all for the remaining eparchies.

In the mid-eighteenth century an attempt to remedy the situation was made in another direction. In the pontifical colleges abroad where until then only Basilians had studied, could not places be provided for candidates to the eparchial priesthood?(56) At this time the question did not proceed beyond the theoretical stage.

Vilna Pontifical Seminary

Shortly afterwards the pontifical college right in Vilna came under scrutiny. In February 1753 a memorandum was presented to

---

brother and successor of Inokentij as bishop of Peremyšl', 9 June 1711, *ASCPF*, 3:20-21.

(55) A request for dispensation from the oath was not always made, but for two such requests from 1760, see *SEU*, 3:185.

(56) *CP*, 2:156, 161, 166 (replies of metr. Hrebnyc'kyj, nuncio Archinto, and the Theatine J. Lascaris to questions posed by the Propaganda).

pope Benedict XIV ponting out that whereas the bull of erection unequivocally declared that the Vilna seminary was being founded for Ruthenian and Muscovite clerics, the school had inexplicably been turned into a seminary for Latins, who had schools of their own, with only four places reserved for Basilians(57).

Steps were taken immediately to turn it back to the purpose for which it was founded and to remove Latin clerics from it. From now on it was to be for Ruthenians alone: four places for Basilians and sixteen for secular clerics from all the eparchies except the three which sent their candidates to the Lviv school(58).

A difficulty arose in finding candidates adequately prepared to begin philosophy. Permission was therefore obtained to provide also humanities and rhetoric(59).

The Vilna seminary, like the one in Lviv, could accommodate only a minimal proportion of the candidates to the secular clergy and suffered from the same drawbacks. The most negative feature here too was the withdrawal of the seminarians during their formative years from the environment of their own rite. The metropolitan was even accused to the nuncio for insisting that on feasts they attend services in the cathedral or in one of the parish churches(60). The Vilna seminarians, like those in Lviv, were prone to abandon the eparchial clergy and become Basilians because of the social and economic drawbacks that were still so much a part of the diocesan priest's lot(61).

Basilian Monasteries

Another opportunity available to prospective priests were the schools at Basilian monasteries. A number of these, primarily in Halyčyna, had courses in philosophy and theology geared especially

(57) *SEU*, 3:113-115.

(58) See the papal letter with instructions of 5 April 1753, *DPR*, 2:129-132; see also his letter exhorting the Ruthenian hierarchy to show greater concern for the education of the secular clergy, 142-144. For an outline of this school's history, see BLAŽEJOVSKYJ p. 62-68.

(59) *LSCPF*, 4:282-283.

(60) *EM*, 5:265. Cf. a complaint of the students themselves, *LB*, 2:277-279.

(61) Ibid., p. 258-259.

for secular clerics, as in Peremyšl', where the Holy Trinity monastery had such a school in the care of two or three Basilians(62). One author lists seven such schools in the Ukrainian province of the Basilians in the eighteenth century, but there probably were more, though not necessarily long-lasting(63).

Worth special notice are the foundations of Basilian monasteries in the eighteenth century which obligated the monks to maintain schools for the specific purpose of educating priests for the Ruthenian parishes on the lands of the founder: Bučač in 1712 by Stephen Potocki, Volčyn in 1754 by prince Frederick Michael Czartoryski, a foundation at S'virno for twelve candidates on the lands of the Radziwill family(64). In these and other instances, of course, it happened that after a few decades the original obligation was no longer being fulfilled.

Some secular clerics attended classes also in other Basilian schools, set up primarily for the monks themselves, and a certain number frequented schools run by Latin religious orders(65).

Various other ways of obtaining an education were pursued by those who saw the advantages of studies. An inscription dated 1721 on a church book records that the older son of a village priest was attending rhetoric classes of a certain Pater Schedl in Peremyšl'. The younger son, the inscription goes on, had also begun to prepare for the priesthood, though it does not say how(66). Private arrangements of this kind were no doubt common.

The level of education obtained in such improvised ways seems not to have been high, to judge from the certificates the candidates presented when applying for ordination, though the number of such

(62) Myxajlo VAVRYK, *Vasylijans'ki manastyri v peremys'kij zemli, Peremyšl'* (New York 1961), p. 90.

(63) I. FYLYPOVYČ, R. LUKAN', *C.k. Okružna Holovna Škola v Lavrovi, AOSBM*, 11 (1967):2-3.

(64) *Šematyzm Provincii Sv. Spasytelja Čyna sv. Vasylija Velykoho v Halycii* (Vo L'vovi 1867), p. 8 (Bučač); *LSCPF*, 4:292-293 (Volčyn); *EM*, 5:xxviii; *LB*, 2:46,151 (Radziwill lands).

(65) Iljarion SVJENCICKYJ, *Škil'na osvita duxovnyx kandydativ v rr. 1756-1788, Ukrajins'ko-rus'kyj arxiv*, 4 (U L'vovi 1909): 1-3, lists schools and publishes some certificates.

(66) Id., *Opys rukopysiv Narodnoho Domu z koljekciji Ant. Petruševyča*, 3 (= Ukrajins'ko-rus'kyj arxiv, 7; U L'vovi 1911):2.

documents published is really too slight to permit general conclusions. For many the cost of an education was too high in relation to their means. When they felt they had acquired sufficient learning, or when their funds ran out, they took to teaching in village church schools while waiting for a vacancy in a parish; only then would they present themselves to the bishop for ordination. Their teaching experience, among other benefits, supplied them with a certificate from the pastor testifying to their abilities in teaching catechism, in preaching (pastors were happy to get such help for Sundays and feasts), as well as in church chant and church ceremonies in general — practical skills that would all come handy — as well as to their exemplary behavior(67).

In considering the education of priests in the eighteenth century we must not omit mention of the manuals that appeared for their benefit. Even those — the majority — who received the greater part of their education and training at home could obtain practical instruction from such works.

Since there exists no study or even complete list of such manuals, we can only touch on the matter here, mentioning a few of the more important.

The first manual for the Ruthenian clergy was prepared in 1692 by the Basilian monk Leo Kyška, the later protoarchimandrite (1703-1713), bishop of Volodymyr and Brest (1711-1728), and metropolitan of Kiev (1713-1728). The book in Polish, *Mów różnych przypadków z pełni doktorów teologii moralney zjawiony*, was printed in Lublin in 1692. There was an obvious need for such a catechism, as these manuals were called, and Kyška's book was a success. Five years later a version in Ruthenian, *Sobranije nauk o sakramentax*, came out.

The synod of Zamość ordained that in addition to a catechism for the people another for the benefit of priests be prepared in the vernacular(68). No one was more qualified to carry this task out than metropolitan Kyška. He lost no time in preparing it and having it printed, contrary to the wishes of the Propaganda, which

(67) Id., *Škil'na osvita*, p. 4-7, gives an example of such a testimonial; another in his *Z žytja staroji školy, Zapysky Naukovoho Tovarystva imeny Ševčenka*, 77 (1907, no. 3): 172-174.

(68) *SPRZ*, p. 61 (tit. II).

wanted to examine it before approving its publication. The book, *Sobranije prypadkov kratkoje y duxovnym osobam potrebnoje*, printed at the Suprasl monastery in 1722, was denounced to Rome — certain practices it proposed went contrary to the prevailing norms of the Latin Church; to these criticisms Kyška responded with a sharp reply (69).

Of later manuals *Bohoslovija nravoučytel'naja* (Moral Theology), printed at the Počajiv monastery in 1751, should be singled out, since this too went through several editions. These manuals contained also sections explaining ritual prescriptions.

Knowledge gleaned from manuals was supplemented, as usual, by a period of instruction which a candidate for ordination was obliged to undergo by the cathedral. In lieu of a better solution, bishops now tried at least to ensure that the candidates had qualified instructors, usually Basilians who had finished their theology in a pontifical college abroad (70).

Nuncios who observed the situation of the Ruthenian Church believed that the promotion of secular priests to eparchial offices would be a stimulus to them to obtain a higher education. The synod of Zamość in 1720 also called on the bishops to name their clergy to such posts, but its directives remained largely a dead letter.

Only in the Lviv eparchy bishop Athanasius Šeptyc'kyj (1715-1746) showed preferment for those of his priests who studied at the pontifical seminary. He was present at the public disputes of the students and from the first he began to name those who finished their studies at the seminary to the posts of preachers and catechists and to delegate them as visitators. This merited him a papal letter of praise, but his example was little emulated (71).

The Congregation of Propaganda Fide also at this time began actively to promote the advancement of the secular clergy (72).

Results — the promotion of capable secular priests — were slow

(69) *LSCPF*, 3:199, 269, 297, and others; *EM*, 4:127-129.

(70) One such Basilian instructor, Virgilij Šadurs'kyj at Luc'k, describes his work in a letter of 1756 to Propaganda, *LB*, 2:259.

(71) *LSCPF*, 3:139 (1720). The nuncio in 1748 complained that other bishops were not following his example, *CP*, 2:130.

(72) See its memorandum to Benedict XIV, *SEU*, 3:118-120.

to appear, however. As late as 1780 the clergy of the Volodymyr eparchy complained to Propaganda against the new appointment of a Basilian as auditor. In his defense bishop Simeon Mloc'kyj stated that he was perfectly well acquainted with the prescriptions of Zamość in this regard, but that in no other eparchy were they being observed either. He added as a clincher that he could find no secular priest capable of assuming this post(73). Both statements were exaggerations. By this time secular priests were occupying eparchial offices elsewhere, as in Lviv, and in the Volodymyr eparchy qualified individuals were likewise to be found; his predecessor Felician Volodkovyč had secular priests as his eparchial officials.

Conclusion

The net result of over a century and a half of efforts to establish proper seminaries for the education of Ruthenian clergy can be assessed from the recommendations made by the preparatory commission for the synod of Brest of 1765 (which was broken off at its very opening in order to evade undue and uncanonical royal interference). The commission first of all exhorted priests to begin educating their sons from the age of five in reading and writing, and in Church Slavonic, church singing, and rites. "Slavic" schools, that is, with Ruthenian, not Latin as the language of instruction, were to be set up by cathedrals, monasteries, and in larger towns for the education of brighter boys and for orphans from priests' families. The preparatory draft then went on to exhort bishops to establish seminaries in their dioceses, or to enlarge existing ones(74). In other words, the situation remained much the same as at the beginning of the seventeenth century, with almost everything still needing to be done.

We may ask next what was the general level of culture among priests and what were the effects of education, however limited, on priests in the eighteenth century. If the average level of priestly learning was hardly satisfactory, we can find individuals rising above it, sometimes considerably, before or at the very beginning of the

(73) *LSCPF*, 6:68-69.
(74) For the text, see Wiwčaruk, p. 134.

seventeenth century and then again only in the eighteenth, from about 1720 on in ever increasing numbers. Before we give examples illustrating this trend, we may pause to see why the seventeenth century presents a low point in clerical culture.

The reasons, I believe, must be sought in social and economic factors. The szlachta of the Polish-Lithuanian state did its utmost to reduce the Ruthenian clergy to the status of serfs. Social oppression combined with economic penury. Before the seventeenth century bequests by landowners in favor of parish clergy are numerous. Among the ill consequences of the almost total passage of the Ruthenian nobility and gentry to the Latin rite, a process largely completed by the mid-seventeenth century, was the cessation of such bequests. Material support was now given to Latin parish churches and at most to Basilian monasteries (not to speak of generous endowments to Latin religious foundations in Ruthenian territories).

Parishes were not richly endowed to begin with. Without a source of new bequests to offset the impoverishment or unlawful seizure of church lands (an almost daily occurrence in a state which had no provisions for the enforcement of laws), a decline in fees in nature, and a devaluation of fees in money from the landlords and from parishoners, the parish clergy grew ever poorer. In addition, they were now constrained to render work, to pay rents to landlords, and even to pay tithes to Latin churches. Ecclesiastical enactments against such oppression of the clergy were simply ignored by landlords and by Latin prelates. The increasing impoverishment and downright misery of the clergy could only depress their cultural aspirations and achievements.

In the reports to Rome of nuncios and other Latin ecclesiastics the secular clergy is depicted as uniformly uncouth and ignorant, not even knowing how to administer the sacraments properly. It may be instructive to compare one such report, written by the Theatine Stephen Trombetti, rector of the Lviv seminary, with a report of the bishop of Peremyšl' and later metropolitan George Vynnyc'kyj (75). Both were written in 1707 and both refer to clergy of western Ukraine. The bishop speaks of the oppression of the clergy and of their little learning. "Nevertheless," he adds, "all pastors are exam-

(75) *MUH*, 5:50-57 (Trombetti), 59-67 (Vynnyc'kyj); the quote is from p. 62.

ined by visitators concerning the solution of moral cases and the articles of faith according to the catechisms which have been printed and likewise they are admitted to ordination only after undergoing an examination."

The differences in the general state of the Lviv and the Peremyšl' eparchies were slight; the differences in the depiction of the clergy depend on the outlook of the two authors of the reports. As already mentioned above, George Vynnyc'kyj was much concerned about providing a seminary for his clergy and in general about raising them culturally, socially, and economically. Before that happy day arrived, however, he was reassured that at least his priests could meet the practical needs of the moment: explain the most important truths of the faith to their flocks and impart the sacraments and blessings the people asked of them.

The long report of Trombetti makes it evident that he was measuring the Ruthenian priest by the norm in the Latin Church and did not find him up to par. Ignorance of Latin sufficed to mark a priest as uncultured, and since few priests around Lviv could distinguish between the matter and the form of sacraments, doubts could arise about the correctness of their ministrations. Trombetti would have been sincerely shocked by Rutskyj's statement that the Slavic language possessed all necessary theological terms.

Norms unconsciously accepted as universally valid were bound to distort the outside observer's view and in totally good faith he could not judge accurately what he saw. When the Ukrainian portion of the immense Kiev metropolitan eparchy was annexed to Russia in 1772, a considerable number of the secular clergy who remained firmly in the Union were imprisoned. In reports about their plight metropolitan Felician Volodkovyč singles out several priests who had been eparchial officials. He calls them "viri eruditissimi", but was obliged to send them a Polish translation rather than the Latin original of the letter of St Cyprian (probably his Exhortatio ad martyrium) sent by the nuncio (together with monetary aid) for them, since they knew no Latin(76).

In the eighteenth century, no matter how ridiculously inadequate were the opportunities for education in comparison to the need, they did begin to leave a mark upon the clergy. A sense of their priestly

(76) *EM*, 5:262, 266.

dignity and place in the Church was reborn among them. If they now began to write complaints to Rome that they were being excluded from cathedral churches and from eparchial offices, they evidently not only had a sense of the rights accorded them by church prescriptions, but believed also in the ability of members from among them of fulfilling such offices(77).

From the 1720s on we find secular priests making pilgrimages to Rome(78). They obviously possessed both the means to make such a trip and sufficient culture to want to undertake it. But only in the last quarter of the eighteenth century do we also find candidates for the secular priesthood studying in Rome, sent there by their bishops. This in turn means that they had acquired the necessary preparatory training, above all, knowledge of Latin, at home(79).

To judge more accurately about the diffusion of education among the secular clergy in the eighteenth century we would have to examine manuscript materials, such as the sermons priests prepared, not accessible today. We have only an isolated example, which does not warrant conclusions. This is a manuscript collection of sermons composed by Clement Kostec'kyj, parish priest of Mylkivci in Podillja, Kiev eparchy, from before 1730 to after 1769(80). The sermons do not display much originality or learning; Kostec'kyj's natural abilities were modest. But he was sincerely attached to the Union, the chief subject of his sermons, and counters polemics against it in a moderate and tolerant tone. The composition of a booklet of such pieces shows that Kostec'kyj's education, whatever it may have been, had deep effects on his convictions as well as on his pastoral zeal. An example such as this should be kept in mind as a coun-

(77) In addition to what was quoted earlier, see *SEU*, 3:142-145 (1757).

(78) *LSCPF*, 3:186, 193; 4:178-179; *ASCPF*, 3:243, *MUH*, 5:354-355.

(79) *LSCPF*, 6:197, 262-263, and others. Dmytro Blažejovskyj in his catalog *Byzantine Kyivan Rite Students in Pontifical Colleges,...* (Rome 1984) evidently did not consult this volume, as he omits some names, such as Vincent Šumskyj from the Polock eparchy, who was admitted to the Urban College together with Ivan Pavlovskyj in April 1785 (not June 1786, as the author has for Pavlovskyj alone, p. 124).

(80) The ms, with an introduction and afterword, has been published by Ostap Makaruška, *Slova Klymenta Kistec'koho, AOSBM*, 1, n. 4 (1927):489-568.

terbalance to the frequent description of the clergy of the same period and region as "ignorant of the most important things for eternal salvation", "barely knowing enough to read their own liturgy", and the like(81).

The opposite extreme, imagining all of Kostec'kyj's contemporaries as sharing his awareness and convictions, is of course equally mistaken. Especially in his own region Podillja, which bordered on the Orthodox territories of Left-Bank Ukraine and Moldavia, with both of which contacts were easy and frequent, in many cases neither people nor their priests could perceive any difference between Eastern Catholicism and Orthodoxy(82). Instances of Catholics obtaining ordination from Moldavian bishops and then coming again into the jurisdiction of the Catholic metropolitan of Kiev were not at all rare. Such oscillation does not signify opportunism, but simply insufficient knowledge of religious matters to see any distinction. Hasty generalizaions in this direction are also misleading. In the same region, after it was occupied by Russian troops in 1772, many priests chose imprisonment rather than embrace the state religion, as we have seen, and such resistance lasted well into the nineteenth century.

Already in the 1772 partition Halyčyna passed under Austria. What the Ruthenian Church had not been able to accomplish in almost two centuries was done for it now by the state: in 1784 Joseph II founded a general seminary in Lviv, for all the Ukrainian clergy in the territories under Austria. The education of the secular clergy in the Ukrainian Church entered thus into a new phase, clearly distinct from all its previous history.

Pontificio Istituto Orientale
Piazza S. Maria Maggiore 7
00185 Roma

Sophia Senyk

(81) *LSCPF*, 3:140 (1720); *SEU*, 3:118 (1753).
(82) See *SEU*, 3:36-37 (1745), 221-222 (1763), and others.

ROMAN ŽUŽEK

L'escatologia intermedia di Macario Bulgakov. (*Cont.*) *

17 – Il malinteso circa l'espressione «pena temporale» come «soddisfazione della giustizia divina»

Macario concepisce lo stato di purificazione ultraterrena come un castigo, che ha un termine, per giunta prestabilito, e che è la messa in opera di una sentenza emessa da Dio, giusto Giudice, nel giudizio particolare. Lo dice tutta la sua dottrina al riguardo, il titolo stesso del § 257 («La retribuzione di peccatori: a) i loro castighi nell'ade»), la sua asserzione che le anime dei peccatori pentiti, deceduti prima di aver dato degni frutti di penitenza, «patiscono supplizi finché non si siano completamente purificate» (J).

Allo stesso tempo però egli rifiuta di concepire lo stato di purificazione ultraterrena come «pena temporale» in qualità di «soddisfazione della giustizia divina». Ricorre in ciò a un vecchio argomento centrale della Riforma. Quest'argomento consiste nell'appellarsi al fatto verissimo che

> «la soddisfazione piena, e persino sovrabbondante, alla giustizia divina, per tutti i peccatori, la diede una volta per tutte Cristo Salvatore, prendendo su di Sé tutti i peccati del mondo e tutti i castighi per i peccati»,

*Si veda la prima parte dell'articolo in OCP LIII (1987) p. 159-184. Continuiamo la numerazione progressiva dei capitoletti e delle note: cap. 1-16, e note 1-58 p. 159-184; cap. 17-19 e note 58-68 p. 417-430. Le lettere maiuscole, A, B, C, ecc., rinviano a testi così contrassegnati nell'originale.

Dalle abbreviazioni elencate a p. 159 riassumiamo:

DS = H. Denzinger – A. Schönmetzer, *Enrchiridion Symbolorum*, Barcellona 1965.

DSM = I. N. Karmires, Τὰ δογματικὰ καὶ συμβολικὰ μνημεῖα τῆς Ὀρθοδόξου καθολικῆς Ἐκκλησίας, Atene I, 1960²; II, 1953.

PDB = Makarij (Bulgakov), *Pravoslavno-dogmaticeskoe Bogoslovie*, Pietroburgo 1857².

OCP 53 (1987) 417-430

(R) per concluderne che

> «è sbagliata [...] l'idea che i peccatori pentiti debbano ancora rendere una soddifazione alla giustizia divina per i loro peccati, subendo a tale scopo una pena temporale, e che coloro che non l'hanno subita in questa vita debbano subirla per lo stesso scopo nel purgatorio».(58)

Lo stato di purificazione ultraterrena sarebbe dunque (proposizione A:) un «castigo», che ha un termine, e che è adempimento di un verdetto di Dio, giusto Giudice; ma non sarebbe (proposizione A^{bis}:) una «pena temporale» come «soddisfazione della giustizia divina».

Trattasi forse di un errore dottrinale? No. Lo sarebbe pure sostenere la «pena temporale» e che essa sia «soddisfazione della giustizia divina». Se è un errore A, lo è pure A^{bis}, e viceversa.

È allora una divergenza dalla dottrina cattolica? No. Le due proposizioni dicono la medesima cosa. I sinonimi sono sinonimi. Un «castigo» che ha un termine è una «pena temporale». «Satisfactio» a sua volta, significa «castigo», «pagamento di un debito». Basta consultare i dizionari, per esempio I. Ch. DVORECKIJ, *Latinsko-russkij slovar'*, Mosca 1976, che ne dà come significati *pogašenie dolga, nakazanie, karà* (pagamento di un debito, castigo)(59). Che poi il peccato generi debiti davanti a Dio è stabilito dal «Padre Nostro»: «e perdonaci i nostri debiti» (Mt 6,12). Inoltre, dire che il peccatore penitente subisce una pena o castigo temporale per imposizione del Giusto Giudice, Dio, è dottrinalmente uguale a dire che con ciò egli rende soddisfazione alla giustizia divina.

È una antinomia? No. L'antinomia non è una contraddizione. L'antinomia ha una soluzione logica nella diversità dei punti di vista. Un'antinomia, per esempio, è dire che Dio è uno e trino, perché è detto uno secondo la sostanza e trino secondo le persone. Contrad-

(58) PDB, II, § 259, pp. 464-465. — Ci occupiamo di questo argomento solo per determinare il senso nel quale lo intende Macario. All'argomento in sé ha già risposto il Concilio di Trento, DS 1543, 1580, 1689-1693, 1712-1715.

(59) J. F. NIERMEYER, *Mediae latinitatis lexicon minus*, ed. E. J. Brill, Leiden 1976, dà come significato di satisfactio: *pénitence, réparation, compensantion*; il *Lexicon latinitatis Medii Aevi*, Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis, Brepols, Turnhout 1975, ne dà a sua volta: *pénitence, réparation, compensation, amende*: DU FRESNE — DU CANGE, *Glossarium ad scriptores mediae et Infimae latinitatis*, ed. nova, Parigi 1936: *compensatio*.

dizione sarebbe dire che Dio è uno anche secondo le persone, o che è trino anche secondo la sostanza.

Come d'altronde si vedeva fin dall'inizio, distinguere o opporre dottrinalmente la proposizione A alla proposizione A^bis^ è di per sé una contraddizione.

Macario però non intende certo contraddire se stesso. Bisogna quindi supporre che si tratti di un malinteso, ossia che per lui la proposizione A^bis^, secondo la quale le pene dello stato di purificazione ultraterrena sono «pene temporali», come «soddisfazione della giustizia divina», possieda un significato o contenuto dottrinale diverso da quello della accezione comune e cattolica.

E, di fatto, tale ipotesi è confermata. Ne troviamo la verifica nell'interpretazione teologica che egli dà alle *epitimie*[60] — penitenze imposte nella confessione —, e, in genere, alle varie punizioni con le quali Dio purifica l'uomo, sia imponendole Egli stesso immediatamente, sia per mezzo dei pastori della Chiesa. Troviamo ciò nel § 227, intitolato «Significato delle *epitimie*», che incomincia con questa loro interpretazione o definizione descrittiva:

(S) «Le *epitimie*, sebbene per loro essenza (*po suščestvu svoemu*) siano castighi, tuttavia secondo il loro significato, sono castighi soltanto correttivi, medicinali, paterni (παιδεία), come quelli dei quali parla l'Apostolo: 'Il Signore castiga colui che ama' (Ebr 12,6), e altrove: 'Il Signore, giudicandoci, ci corregge, affinché non siamo condannati con il mondo' (1 Cor 11,32).»

E senza soluzione di continuità Macario oppone questo concetto delle *epitimie* a quest'altro da lui ritenuto diverso:

[60] PDB, II, §§ 226 e 227, pp. 336-335. — Esponendo il pensiero di Macario sulle *epitimie* non traduciamo questo termine, perché ciò sarebbe equivoco per il contenuto (pseudo-) cattolico che egli gli attribuisce in quanto lo adopera come veicolo della dottrina cattolica. Alla *satisfactio* dei cattolici egli attribuisce erroneamente un carattere puramente penale. Non conviene neppure tradurlo con «penitenze», perché, contrariamente al vero, egli suppone che nella dottrina cattolica le *epitimie* possano avere presso Dio valore sodisfattòrio anche prescindendo dal pentimento (cfr. X). Orbene, «penitenza», provvenendo dal verbo *paenitere*, implica il pentimento già dal solo punto di vista etimologico, oltre che da quello teologico. In breve, il significato ortodosso, uguale al cattolico vero, che Macario dà al termine *epitimia*, viene reso bene sia con «penitenza» sia con *satisfactio*; ma il significato pseudo-cattolico che egli attribuisce alla stessa parola quando la adopera come veicolo della dottrina cattolica, si rende bene con «pena meramente tale», non con «penitenza», né con *satisfactio*.

(T) «Ma non sono in nessun modo castighi in senso proprio (τιμορία), come insegna la Chiesa Romana, che il peccatore penitente dovrebbe subire temporaneamente, per dare soddisfazione dei suoi peccati alla giustizia divina offesa (Concilio di Trento, Sessione XIV, capitolo 8).»(61)

Dopo aver polemizzato a lungo contro una pretesa idea cattolica delle *epitimie*, e, in genere, delle varie punizioni con le quali Dio purifica il peccatore pentito o giustificato, sia Egli stesso immediatamente, sia per mezzo dei pastori della Chiesa, Macario oppone alla presunta dottrina cattolica la sua propria dottrina, in questi termini:

(U) «Altra cosa è affermare che il peccatore, anche dopo aver ricevuto il perdono dei peccati nel sacramento della penitenza, debba ancora portare degni frutti di penitenza, debba purificarsi da ogni impurità di corpo e di spirito, e cambiare il modo di vivere, e che con tale scopo Dio possa inviargli e infliggergli varie punizioni, sia Egli stesso immediatamente, sia per mezzo dei pastori della Chiesa. Ma allora queste saranno pene medicinali, per l'utilità morale degli stessi puniti.»(62)

È significativo anche un altro passo, dove Macario riassume un testo del Crisostomo, facendolo suo con queste parole:

(V) «Tutto il compito dei pastori — sacerdoti, consiste nel medicare i peccatori dai loro peccati per mezzo di punizioni e di altre misure, e non nel propriamente punirli per i peccati» (*a ne sobstvenno kaznit' ich za grechi*).»(63)

Va stabilito subito che nel testo S la parola «castigo» viene adoperata in senso proprio. Non è possibile che la concessione «le *epitimie*, sebbene *per loro essenza* siano castighi» significhi che siano castighi in senso improprio o metaforico. Oltre alla *vis verborum* dell'espressione «per loro essenza», ciò sarebbe contrario anche ai testi neotestamentari che il passo adduce e che ne determinano il significato.

Dai testi, S, U, e V risulta il concetto di pena, evidentemente temporale perché non eterna, a cui, secondo Macario, può essere soggetto il peccatore pentito o giustificato. Tali pene sono «correttive» (S), «medicinali» (S, U, V), «paterne» (S), purificatrici (U), «per l'utilità morale degli stessi puniti» (U). Tutti questi aspetti possono

(61) PDB, II, § 227, pp. 337-338.
(62) Ib., p. 343.
(63) Ib., p. 346.

essere riassunti con la formula breve di «pene medicinali» (U), che è l'espressione che ricorre più frequentemente in Macario. Questo concetto concorda del tutto con la dottrina del Concilio di Trento sulla pena temporale o soddisfazione, alla quale nella maggioranza dei casi è soggetto il peccatore giustificato insegnata nei capitoli 8 e 9 della sua sessione XIV, intitolati rispettivamente «Sulla necessità e sul frutto della soddisfazione» e «Sulle opere satisfattorie» (DS 1689-1693, 1712-1715; cfr. anche la Sessione VI, DS 1543, 1580), ossia, adoperando la terminologia di Macario, dedicati alle *epitimie* e/o alle varie punizioni con le quali Dio può purificare il peccatore pentito o giustificato (sia inviandole e infliggendole «Egli stesso immediatamente, sia per mezzo dei pastori della Chiesa», come si dice in U), e alle opere di penitenza spontaneamente assunte (cosa che è pure lecito supporre compresa nei «degni frutti di penitenza» dello stesso testo U). Infatti, secondo il Concilio di Trento, queste «pene satisfattorie» sono pene medicinali, letteralmente, «pene» che «ritraggono fortemente dal peccato [...] e fanno i penitenti più cauti e vigili in futuro», pene che «medicano le reliquie dei peccati, e, con le azioni contrarie delle virtù, tolgono gli abiti contratti con la cattiva condotta» (DS 1690). Secondo lo stesso concilio, «la larghezza della munificenza di Dio è così grande, che noi possiamo soddisfare presso Dio, per mezzo di Gesù Cristo, non solo con le penitenze (*poenis*) da noi assunte spontaneamente per punire il peccato o imposte a noi ad arbitrio del sacerdote secondo la misura del peccato, ma anche [...] con i flagelli temporali, da Dio inflittici e da noi sopportati pazientemente» (DS 1693).

A sua volta, nelle espressioni respinte nel testo T, non si vede nulla che *vi verborum* sia di per sé contrario alla dottrina dei testi S, U e V, quindi a quella del Concilio di Trento, della quale il testo T è un riassunto, come si vede dalla sua citazione del capitolo 8 della Sessione XIV del Concilio di Trento. Macario però le condanna e le rigetta, intendendo ovviamente essere logico con se stesso e con la sua concezione delle *epitimie* come pene medicinali. Ciò prova che alla descrizione: «castighi in senso proprio, [...] che il peccatore penitente dovrebbe subire temporaneamente, per dare soddisfazione per i suoi peccati alla giustizia divina» (T), lui attribuisce un contenuto incompatibile con l'idea delle pene descritta nei testi S, U, e V, e quindi in realtà incompatibile pure con il concetto tridentino delle stesse pene, identico con quello dei testi nominati, come detto sopra. Ma quale tipo di pena è incompatibile con quella descritta e definita

nei testi S, U e V? La sua definizione si ottiene apofaticamente: per il peccatore pentito o giustificato il testo T respinge quel tipo di pena che non è quello dei testi S, U e V, cioè la pena non-correttiva, non-medicinale, non-paterna, non-purificatrice, che non è per il bene morale del punito; in breve, respinge la pena non-medicinale.

Detto positivamente, egli respinge la pena «tout court», ossia la pena puramente tale («tale» sta per «penale») o meramente tale.

Il malinteso terminologico di Macario consiste quindi nel fatto che egli, nell'ambito della soteriologia del peccatore pentito o giustificato, attribuisce alle espressioni «pena in senso proprio», «pena temporale» come «soddisfazione della giustizia divina», il contenuto di queste altre: pena «tout court», o «puramente tale», o «meramente tale».

Tutto ciò trova anche il suo riscontro positivo. Macario sostiene esplicitamente le *epitimie* come mezzi per «soddisfare» Dio nel senso di «propiziarLo». Esse hanno tale valenza perché sono manifestazione o concretizzazione del pentimento che allo stesso tempo promuovono, e perché sono fármaco che annienta le conseguenze naturali del peccato:

> «È vero — concede Macario — che nell'Occidente alcuni degli antichi Dottori, come Tertulliano, Cipriano, Ambrogio e Agostino chiamavano talvolta le *epitimie* soddisfazioni; ma non nel senso che le *epitimie* servissero da sé stesse [leggi: prescindendo dal pentimento] come un valore o sacrificio redentivo per i peccati, al cospetto della giustizia divina,
> (X) ma nel senso che esse, quali castighi paterni, eccitano nei peccatori il vero pentimento, con il quale si propizia il Padre celeste; e nel senso che, in quanto esercizi pii, esse sono per i penitenti arena e occasione per esprimere e testimoniare al cospetto di Dio tutta la verità e la profondita del proprio pentimento, il quale è la sola cosa che propriamente Lo soddisfa».(64)
>
> «In tale senso — prosegue Macario in nota — anche nella Chiesa Ortodossa le *epitimie* vengono riconosciute come mezzi per propiziare o soddisfare Dio: 'il perdono dei peccati, scriveva il patriarca di Costantinopoli Geremia, noi lo facciamo accompagnare dalle *epitimie* per molte valide cause: in primo luogo, affinché attraverso la sofferenza volontaria in questa vita il peccatore si liberi dalla involontaria e grave

(64) Ib., p. 347; cfr. p. 348. — L'asserzione che il pentimento «è infatti l'unica cosa che propriamente soddisfa Dio» contiene virtualmente il luogo comune in teologia che la contrizione perfetta sotto ogni aspetto, cancella anche ogni debito di pena temporale. Il pentimento perfetto è infatti la soddisfazione perfetta per il peccato.

punizione dell'altra vita; perché con nessun altra cosa il Signore si propizia quanto con la sofferenza volontaria. Perciò s. Gregorio dice: 'le lacrime saranno ricompensate con l'amore verso l'uomo'. In secondo luogo, per annientare nel peccatore gli orribili desideri della carne, che sono generati dal peccato; perché sappiamo che il contrario si cura con
(Y) il contrario. In terzo luogo, affinché l'epitimia serva da vincolo o briglia per l'anima, non permettendole di intraprendere nuovamente le stesse opere viziose, dalle quali essa si sta ancora appena purificando. In quarto luogo, per avvezzare alle fatiche e alla pazienza, perché la virtù è faccenda di fatiche. In quinto luogo, perché noi possiamo vedere e sapere se il penitente ha preso il peccato in odio perfetto. Ma a colui che già si accinge a partire da questo mondo, noi lo dispensiamo da tutto questo, e gli perdoniamo i peccati, accontentandoci con la sola sincerità del suo pentimento e con la sola franchezza della sua conversione (*Acta theolog. Wirtemb. et patriarch. Hieremiae respons.* 1, c. 12, in *Christianskoe Čtenie* 1842, 1, 244).»(65).

Lasciando da parte altri malintesi riguardanti la dottrina cattolica contenuti nel § 227, ne abbiamo individuato il principale, la cui soluzione è chiara: l'unica cosa che Macario nega è che la pena temporale sia una pena meramente tale, una soddisfazione meramente penale della giustizia divina. Il penitente accetta la giusta pena per amore di Dio, trasformandola così in espiazione o propiziazione. Dopo la morte, l'unica pena meramente tale è quella dei deceduti in peccato grave, che con la loro impenitenza finale si sono preclusi ogni possibilità di espiazione, fissandosi definitivamente nel distacco da Gesù Cristo e della sua opera espiatoria. In questa vita, l'unica pena che di per sé è meramente tale, è la perdita della grazia. Ma la consapevolezza di aver perduto la grazia può generare il pentimento, con il conseguente recupero della grazia.

Da quanto abbiamo esposto risulta anche che la conclusione di Alois BUKOWSKI, secondo il quale Macario «dichiarò che, una volta ottenuta la giustificazione, terminava il dovere» di una soddisfazione da parte di quel peccatore giustificato, e che per lo stesso peccatore egli «negò qualsiasi resto di pena da espiare»(66), è erronea quanto al

(65) Ib., p. 347. — Cfr. il testo greco della citazione del patriarca di Constantinopoli Geremia II in DSM, I, Atene 1960, p. 466.

(66) Alois BUKOWSKI, *Die Genugtuung für die Sünde nach der Auffassung der Russischen Orthodoxie. Ein Beiträg zur Würdigung der Lehrunterschiede zwischen der morgenländisch-orthodoxen und der römisch-Katholischen Kirche*, (= Forschungen zur Christlichen Literatur-und Dogmengeschichte, XI,1) Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh, Paderborn 1911, p. 207.

contenuto pur essendo vera secondo le parole. Infatti, come abbiamo detto, sotto le espressioni «pena in senso proprio», «pena temporale» come «soddisfazione della giustizia divina», Macario intende la pena puramente tale, che la teologia cattolica non ha mai pretesto dal penitente, né in questa vita né nell'altra.

Con ciò siamo tornati alla purificazione ultraterrena.

Alla luce di quanto abbiamo esposto, per essere fedeli al vero pensiero di Macario, la conclusione dell'argomento R (cfr) va intesa nel senso seguente:

(Z) «è sbagliata [...] l'idea che i peccatori pentiti debbano ancora rendere una soddisfazione [meramente penale] alla giustizia divina per i loro peccati, subendo a tale scopo [puramente penale] una pena [meramente tale] temporale, e che coloro che non l'anno subita in questa vita debbano subirla per lo stesso scopo [puramente penale] nel purgatorio».

Macario, rigettando la proposizione A^{bis}, intende in realtà rifiutare quest'altra: lo stato di purificazione ultraterrena è una pena (meramente tale) temporale, soddisfazione (puramente penale) della giustizia divina. In altre parole, sostiene che le sofferenze di detto stato non sono meramente penali. Ciò concorda con i Concili di Firenze e di Trento, e sottolinea ulteriormente nella teologia di Macario la differenza radicale dello stato delle anime dei peccatori morti pentiti, ma non completamente purificati, da quello delle anime dei peccatori deceduti in stato di peccato grave. È la stessa differenza radicale, sottolineata nella tradizione latina e cattolica ufficialmente con la lettera «sub catholicae professione», dell'anno 1254 (DS 838)(67), che distingue pure in termini topografici lo stato di purificazione ultraterrena da quello della condanna eterna, il purgatorio dall'inferno.

In breve: tranne l'esclusione del pentimento dalla purificazione ultraterrena, Macario ha sulla pena temporale, di questa e dell'altra vita, une dottrina intrinsecamente coerente e identica alla cattolica.

(67) Colgo l'occasione per rettificare quanto scrissi anni fa. Nel mio articolo *Per un metodo ecumenico in teologia dogmatica*, in *Unitas*, gennaio-marzo 1979, p. 21, per una deplorevole confusione, avevo attribuito erroneamente la lettera *Sub catholicae professione* (a. 1254) al primo Concilio di Lione (a. 1245), con il quale essa non ha alcuna relazione. Volevo criticare l'inciso, non caritatevole riguardo agli orientali, «sed propter diversos errores [...] ab aliis *ex malitia* introductos» (DS 855, il corsivo è nostro), della aggiunta speciale contro gli errori degli Orientali, della Professione di fede detta di Michele Paleologo, letta in realtà non al primo Concilio di Lione ma nella sessione IV del secondo Concilio di Lione (a. 1274).

18 - Altri malintesi

Sempre che si includa mentalmente il pentimento nella dottrina di Macario sulla purificazione ultraterrena (cfr *supra*, OCP 1987, p. 183-184), la qualifica di malinteso vale anche per altre due espressioni che il testo 0 presenta come divergenti dalla dottrina cattolica.

La prima sostiene che le anime in stato di purificazione ultraterrena «meritano da Dio di essere graziate non da se stesse e non per mezzo dei loro tormenti, ma per le preghiere della Chiesa, in virtù del Sacrificio Incruento». Questo concorda con la dottrina cattolica. Infatti, nell'aldilà non si può più meritare. È però possibile beneficiare del merito altrui, intendendo la parola merito in senso lato, e specificandola con il concetto di valore satisfattorio delle buone opere. Come insegna per esempio s. Roberto Bellarmino, le buone opere hanno un duplice valore, meritorio e satisfattorio per i peccati. In senso stretto, il merito non è trasferibile né comunicabile ad altri. Uno non può essere coinsiderato buono o degno di premio perché un altro ha agito bene. È invece possibile che uno paghi il debito altrui, ossia che costui sia partecipe del valore satisfattorio delle sue buone opere(68). La possibilità di essere partecipi del valore satisfat-

(68) Che l'opera buona in quanto meritoria non possa essere applicata ad altri «è fuori controversia: Perché viene detto meritare chi fa il bene, ed è degno di premio per la sua buona opera. Infatti, non è possibile che, per il fatto che uno abbia agito bene, un altro sia considerato operatore di bene o sia ritenuto degno di premio» (s. Roberto Bellarmino, *De indulgentiis*, lib. I, cap. 2, in *De controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos*, t. III, Mediolani 1721, col. 1150). Che invece sia comunicabile ad altri il valore satisfattorio delle buone opere è chiaro, «perché la soddisfazione è la compensazione della pena o il pagamento del debito; orbene, uno può compensare la pena o pagare il debito di un altro in modo tale, che si possa dire con verità che egli ha soddisfatto» (ib., col. 1151; cfr. col. 1148-1153). Nello stesso modo parla J. Perrone: «Tutti i teologi sanno che le buone opere sono meritorie, impetratorie e sodisfattorie. Meritorie per sé, impetratorie per sé e per gli altri, sodisfattoire — parlando dei santi — per i debiti propri e altrui; per i propri, per quanto sono debitori a Dio per le proprie colpe; per i debiti degli altri, in quanto superano la compensazione o il pagamento del debito proprio. Perciò, quando diciamo che il tesoro consta di meriti, il termine merito viene adoperato in senso lato, cioè per le soddisfazioni, e, come piace ad alcuni, anche per le impetrazioni» (*Tractatus de indulgentiis*, in *Praelectiones theologicae*, ed. 2a. romana, vol. VIII, p. 36).

torio o espiatorio delle buone opere di altri deve essere metafisicamente accettata, sotto pena di rinnegare il valore della morte di Gesù Cristo per noi e per i nostri peccati, e, quindi di misconoscere la «virtù del Sacrificio incruento» — sulla quale giustamente insiste Macario (O) —, identico in tutto, tranne che nella forma incruenta, con quello della croce, e a rischio di rinnegare la comunione dei beni della redenzione nel Corpo Mistico di Cristo. Il Concilio di Trento insegna che Gesù Cristo, «con la sua santissima passione sul legno della croce ci ha meritato la giustificazione, e ha dato soddisfazione per noi a Dio Padre» (DS 1529). Specificando ulteriormente la relazione tra i termini «merito» e «soddisfazione» di quest'asserzione, di può dire che Gesù Cristo, dando soddisfazione per i nostri peccati, ci ha meritato la giustificazione. In modo analogo, nell'ambito della soteriologia soggettiva, i vivi, rendendo a Dio, in e per mezzo di Gesù Cristo, soddisfazione per i peccati dei peccatori deceduti «prima di aver soddisfatto con degni frutti di penitenza per quanto hanno commesso o omesso» (DS 1304), — o, in parole di Macario, — «che non hanno fatto in tempo a portare in vita degni frutti di penitenza» (J), «meritano» loro «di essere graziate da Dio» (O).

Non diverge dalla dottrina cattolica nemmeno quest'altra espressione: «e proprio queste preghiere non soltanto giovano a dette anime [...] e alleviano il loro destino, ma anche le liberano dai tormenti» (O). Caso mai, ciò è sottolineato più fortemente nella dottrina e nella prassi cattolica. Basti pensare all'applicazione *per modum suffragii* di indulgenze plenarie ai defunti, da parte dei vivi, le quali, di per sé, (e possiamo terminare il pensiero nuovamente con le parole di Macario) «non soltanto giovano a dette anime [...] e alleviano la loro sorte, ma anche le liberano dai tormenti» (O).

19 - Conclusione: Schema comparativo dell'escatologia intermedia di Macario e di quella cattolica

Per maggiore chiarezza, visualizziamo nelle p. 428-429 la sostanza di quanto abbiamo detto in uno schema comparativo dell'escatologia intermedia di Macario e di quella cattolica.

Nella disposizione dello schema seguiamo un ordine espositivo delle categorie delle anime medio tra quello di Macario e il Concilio fiorentino (DS 1304-1306). Per spiegarci più agevolmente, indichiamo qui con → lo stato ultimo al quale sono già irreversibilmente

destinate le anime in grazia non ancora completamente purificate, e con due linee parallele continue || indichiamo la «grande voragine» di Lc 16,26 («fra voi e noi sta scavata una grande voragine, affinché chiunque voglia di qui passare dalla vostra parte non lo possa né di costì si venga a noi»), limite radicale e invalicabile nell'aldilà, fissato definitivamente dalla morte, tra stato di grazia e stato di peccato grave.

La definizione fiorentina tratta le tre categorie di anime in quest'ordine:

1) anime in grazia non ancora completamente purificate → 2) anime pure || 3) anime in peccato grave.

Si può osservare che l'ordine seguito dal Concilio fiorentino suppone non soltanto dottrinalmente ma anche in quanto ordine espositivo l'unicità della «grande voragine».

Occupandosi dello stato delle anime dei peccatori, Macario dedica prima il § 257 a tutte insieme, ma in modo che questo paragrafo sia valido in pieno unicamente per le anime in stato di peccato grave. Soltanto in seguito, nel § 258, egli distingue nell'ade lo stato delle anime in grazia da quello delle anime in stato di peccato grave (cap. 3, 4 e 5). Così, il suo ordine espositivo generale può schematizzarsi nel modo seguente:

1) anime pure || 2) anime in peccato grave ||
M.B.: ade
3) anime in grazia non ancora completamente purificate.

Si può osservare che l'ordine espositivo (non la dottrina!) di Macario obbliga a ripetere due volte la «grande voragine». Per rendere visivamente chiaro che questa voragine è dottrinalmente unica anche secondo Macario, non meno che nell'ordine espositivo e nella dottrina del Concilio fiorentino, cambiamo i due ordini nello schema comparativo, nel modo seguente:

1) Anime pure (cielo) 2) anime in grazia non ancora completamente purificate (purgatorio)
M.B.: ade
|| 3) anime in peccato grave (inferno) ||

In questo modo è messo in maggiore evidenza che la «grande voragine» è unica anche nello schema dottrinale di Macario, dividendo l'ade radicalmente in due.

Sentenza del giud. particol.	Luogo	DOTTRINA DI MACARIO Stato delle anime
Sentenza di salvezza «tout court»	CIELO	1) *dei «giusti»*: la loro retribuzione è «la loro glorificazione nel cielo», «secondo i meriti di ognuno» (cap. 2). La loro beatitudine consiste; nel riposo dalle fatiche; nell'assenza di ogni tristezza e sofferenza; nell'assidersi a mensa — e dunque nella più stretta comunione — con Abramo, Isacco, Giacobbe e con gli altri santi; nella comunione mutua con miriadi di angeli: nello stare davanti al trono dell'Agnello, nel glorificarlo e nel servirlo; nel vivere: nella visione di Dio faccia a faccia (D; cfr. cap. 6).
Sentenza di salvezza: previa condanna alle pene. fino alla completa purificazione	D E (cfr. cap. 3. 4. 5. 7) Lc 16, 26 divide l'ade radicalmente in due. La liberazione è certa per i deceduti pentiti ma non completamente purificati.	2) *dei «deceduti con fede e pentimento, ma che non hanno fatto in tempo a portare in vita degni frutti di penitenza*, e così non hanno fatto in tempo a meritare da Dio il perdono pieno dei loro peccati e a purificarsene di fatto»: tali anime «patiscono supplizi. finché non avranno ottenuto realmente tale perdono diventandono degne, e non si saranno completamente purificate»; a queste anime «giovano le preghiere per loro dei vivi (...) le elemosine e specialmente l'offerta del Sacrificio Incruento» (J; cf. cap. 18). Possono ottenere il perdono di peccati veniali (cap. 8). La loro certa liberazione coincide con il raggiungimento della completa purificazione (cap. 7). La descrizione dei supplizi dell'ade (E) va applicata a queste anime solo in quanto è compatibile con il loro stato di grazia e con la loro futura liberazione dall'ade: non soffrono nella «fiamma» di LC 16,24, dalla quale non si viene in cielo (cap. 3. 4. 5). Il loro stato è un processo personale di purificazione (cap. 9. 10). Ne è però escluso il pentimento. e quindi non si purificano per mezzo dei loro tormenti (O, P, cap. 12; cfr. cap. 13, 16). Ciononondimeno i loro castighi non sono meramente penali (Z. cap. 17).
Sentenza di condanna «tout court»	L' A La «grande voragine» (=) di Non c'è liberazione per i deceduti in peccato grave.	3) *di coloro che sono morti in peccato grave*: «La Chiesa non prega per coloro che sono morti con la bestemmia contro lo Spirito Santo, o, quel che è lo stesso, in peccato grave» (F, cap. 4. 5). A queste anime si applica in pieno la descrizione dei supplizi dell'ade (E, cap. 3). «Soffrono nella fiamma» di Lc 16,24, dalla quale non si viene in cielo (cap. 5).

DOTTRINA CATTOLICA Stato delle anime	Luogo	Sentenza del giud. particol.
1) *dei puri*: «le anime di coloro che, ricevuto il battesimo, non sono incorse in macchia alcuna di peccato; e quelle che, dopo averla contratta, si son purificate sia stando nei loro corpi sia dopo essersene spogliate, come detto sopra (qui vedi stato 2), vengono accolte subito in cielo e vedono chiaramente Dio stesso, trino e uno, così come è, le une però con perfezione maggiore che le altre, secondo la diversità dei meriti» (DS *1305*; cfr. (39 sotto 25, 925, 1000-1101).	CIELO	Sentenza di salvezza «tout court»
2) *di coloro che «veramente pentiti muoioni in carita di Dio, prima di aver soddisfatto con degni frutti di penitenza per quanto hanno commesso o omesso»*: «le loro anime vengono purificate dopo la morte con pene purificatrici» (DS *1304*: cfr. 838, 856); esse scontano «il debito di pena temporale», «in purgatorio, prima che possa esser» loro «aperto l'ingresso al regno dei cieli» (DS *1580*). «Per essere sollevate da queste pene sono loro utili i suffragi dei fedeli viventi, cioè i Sacrifici della Messa le preghiere, le elemosine ed altre pratiche di pietà che, secondo le istituzioni della Chiesa, i fedeli son soliti fare gli uni per gli altri» (DS *1304*; cfr. 838, 856, 1743, 1820, 1867). Nelle «pene» di queste anime è incluso il pentimento, perciò esse sono «purificatrici» (cfr. cap. 12, 13, 14, 16).	PURGATORIO	Sentenza di salvezza, previa condanna a pene purificatrici
3) *di coloro che muoiono in peccato mortale*: «Invece le anime di coloro che muoiono in peccato mortale attuale o anche solo nell'originale, scendono subito all'inferno, per essere punite, sebbene con delle pene disuguali» (Ds *1306*; cfr. 858, 925, 1002). Soffrono «una pena perpetua» (DS *801*; cfr. 839 sotto 24).	INFERNO	Sentenza di condanna «tout court»

Risulta visualizzato pure che, contrariamente alla persuasione di Macario, la sua unica vera divergenza dottrinale dallo schema cattolico, consiste nella sua esclusione del pentimento dallo stato di purificazione ultraterrena, e nella conseguente sua negazione della virtù purificatrice delle pene o sofferenze di tale stato. Ciò lascia, di per sé, a queste sofferenze, quale atto interno dell'anima, solo l'aspetto penale, in contraddizione con l'insistenza di Macario nel negare che tali sofferenze siano puramente penali (cfr. cap. 17), e, in genere, con la sua giusta idea dello stato di queste anime come un processo personale di purificazione (cfr. cap. 9 e 10); mentre lo schema cattolico, supponendo incluso il pentimento nel concetto stesso delle pene dello stato di purificazione ultraterrena, sottolinea che esse sono «purificatrici» (DS 1304).

In breve, Macario nega giustamente che siano purificatrici le «pene (senza pentimento)». Sostiene, non meno giustamente, che sono purificatrici le «pene (con pentimento)». Sbaglia nell'escludere il pentimento, quale atto interno dell'anima, dallo stato di purificazione ultraterrena, e nell'attribuire ai cattolici tale esclusione. Se rifiuta la formula del Concilio di Firenze sulle «pene purificatrici», lo fa per un duplice errore: perché esclude il pentimento dallo stato di purificazione ultraterrena, e perché, a causa di un malinteso, concepisce le «pene purificatrici» della definizione fiorentina (DS 1304) come «pene (senza pentimento) purificatrici».

Per il resto, il suo schema dottrinale, pur terminologicamente meno preciso, concorda con quello cattolico.

Infine, va puntualizzato che non consta che l'inclusione del pentimento nelle «pene» della purificazione ultraterrena sia dottrina formalmente definita dalla Chiesa Cattolica.

Roman Žužek

COMMENTARII BREVIORES

NINO KADŽAIA

Les lectures du jeûne de Basile le Grand dans les recueils géorgiens anciens

Les recueils géorgiens de métaphrases ont pour lectures du lundi de la première semaine du jeûne quelques lectures sur le jeûne extraites des œuvres de Basile le Grand, telles les deux homélies: *Sur le jeûne, discours I* (CPG 2845) et *Sur le jeûne, discours II* (CPG 2846).

Ces deux homélies de Basile ont été plusieurs fois traduites en géorgien:

1. *Sur le jeûne I*, traduite par un anonyme, a été recueillie dans les homéliaires(1) d'Udabno (A 1109(2), IXe s. 51v-64) et de Parkhal (A 95(3), XIe s. 240v-247).

2. Les deux lectures du jeûne, en tant que partie constitutive des *Instructions* de Basile, ont été traduites au cours des années 80 du Xe siècle, de même que d'autres discours éthiques de cet auteur, par Euthyme l'Athonite. Elles font partie des recueils de Basile: les *Instructions* et les *Ethica*. Nous mentionnons le fait que les manuscrits grecs et les manuscrits géorgiens, qui en dérivent, *du groupe dit A, d'origine du Mont Athos*, ou des *Instructions*, à la différence d'autres recueils grecs, commencent précisément par des lectures de jeûne(4). En même temps que d'autres œuvres faisant partie des recueils

(1) A propos de ces homèliares voir: *Les plus anciens homéliaires géorgiens, Etude descriptive et historique* par M. van Esbroeck (= Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain, 10), Louvain-la-Neuve, 1975.

(2) K.' Šarašije, etc., *Sak'art'velos saḫelmcip'o muzeumis k'art'ul ḫelnacert'a ağceriloba, qop'ili saeklesio muzeumis ḫelnacerebi* (A) kolek'c'ia. IV, T'bilisi, 1954, pp. 93-101.

(3) T. Bregaje, etc., *K'art'ul ḫelnacert'a ağceriloba, qop'ili saeklesio muzeumis (A) kolek'c'iisa*, T'bilisi, t. I$_1$, 1973, pp. 361-393.

(4) Basili Kesarielis *Scavlat'a Ep't'vime At'oneliseuli t'argmani, gamosac'emad moamzada, gamokvleva da lek'sikoni daurt'o C'.* Kurc'ikijem (Jveli k'artuli mcerlobis jeglebi, V), T'bilisi, 1983. (La traduction des «Instructions» de Basile de Césarée par Euthyme l'Athonite. Editée, munie d'une étude et d'un voca-

OCP 53 (1987) 431-434

de métaphrases (A 5[5], 1756; A 272[6], 1817; A 276[7], 1788 etc.), Éphrem Mtsiré traduisit encore une fois ces œuvres au XIe siècle.

A part cela, deux autres lectures de Basile font partie de recueils géorgiens:

Les manuscrits Q 39[8] 1560-78, (293v-295), Q 652[9], XVIIe s. (120-121) et S 1513[10], XVIIe s. (202v-204v) contiennent la lecture du lundi de la première semaine du jeûne: *Le premier lundi du jeûne, sur le jeûne de notre saint père Basile l'archevêque.*

Comme le titre l'atteste, c'est une lecture tout à fait à part (dans d'autres cas les homélies de Basile précisent dûment: discours I et discours II). D'après le sujet traité, on peut diviser cette œuvre en deux parties. Seule la première partie a trait au jeûne et n'est autre que le commencement de la deuxième lecture du jeûne de Basile traduite par Éphrem Mtsiré. Tandis que la deuxième partie annonce l'approche du Jugement Dernier et exhorte au repentir. Les recherches ont montré que cette deuxième partie (Inc.: «δυο παλιν εξ αυτῶν ισχυον.. — Ass.G.I. 174) représente la portion finale du *Sermo in patres defunctos* d'Éphrem le syrien — (CPG 3921) — traduite par Éphrem Mtsiré.

Une telle réunion de fragments du samedi de la semaine grasse et du lundi de la première semaine du jeûne pourrait avoir deux explications: puisqu'on lisait les deux œuvres dans un temps rapproché et que, par conséquent, elles se suivaient dans le recueil, lors de l'établissement d'une copie et par suite du mélange des textes ces fragments fusionnèrent automatiquement. Toutefois, compte tenu du fait que l'œuvre ci-dessus mentionnée d'Éphrem le Syrien est aussi intégralement incluse dans la journée correspondante, une seconde hypothèse nous semble être plus plausible: comme il a déjà été dit, ce passage de l'œuvre d'Éphrem exhorte l'auditeur au repentir et puisque, d'après la pratique liturgique, parmi les jours de la semaine le lundi est consacré au repentir, il se peut que ce soit en raison du contenu liturgique du lundi qu'on ait retenu pour la lecture de ce jour le passage mentionné de

---

bulaire par Ts. Kourtsikidzé (= Monuments de la littérature géorgienne ancienne, V), Tbilisi, 1983; Stig. Y. Rudberg, *Études sur la tradition manuscrite*, Lund, 1953, pp. 57-65.

(5) T'. Bregaje, etc., *K'art'ul ḫelnacert'a aġceriloba...* I₁, pp. 22-28.

(6) T'. Bregaje, etc., *K'art'ul ḫelnacert'a aġceriloba...* I₃, T'bilisi, 1980, 137-146.

(7) Id., pp. 148-153.

(8) H. Métrévéli, etc., *Sak'art'velos saḫelmcip'o muzeumis k'art'ul ḫelnacert'a aġceriloba muzeumis ḫelnacert'a aḫali* (Q) *kolek'c'ia*, I, T'bilisi, 1957, pp. 46-53.

(9) T'. Bregaje, etc., *K'art'ul ḫelnacert'a aġceriloba aḫali* (Q) *kolek'c'iisa*, II, T'bilisi, 1958, pp. 100-108.

(10) A. Bak'raje, *K'art'ul ḫelnacert'a aġceriloba, qop'ili kart'velt'a šoris cera-kit'hvis gamavrc' elebeli sazogadoebis* (S) *kolek'c'iisa*, II, T'bilisi, 1961, pp. 295-301.

l'œuvre d'Éphrem. D'une manière générale cette lecture est plus brève que ne le sont d'ordinaire les homélies de Basile et, partant, elle pouvait être plus facilement utilisée pendant l'office religieux.

Pour ce qui est de la seconde lecture du jeûne, «Dit sur le jeûne par notre saint père Basile le Grand», conservée dans un unique manuscrit géorgien, H 1737([11]), XVIII[e] s. (209v-211), elle constitue une compilation de fragments d'œuvres de Basile et se rapproche par sa structure des «Discours éthiques» (CPG 2908) de Basile de Césarée choisis et réunis par Siméon le Métaphraste. Avant d'examiner en détail la lecture géorgienne nous nous pencherons d'abord sur le dixième des discours éthiques, intitulé «Sur le Jeûne».

D'après l'édition (PG 32, 1245-1256), la lecture du jeûne de Basile compilée par Siméon se compose de 24 fragments, dont 23 ont été identifiés, soit à partir des données des manuscrits, soit par les éditeurs eux-mêmes, avec l'indication de la source dans les renvois. Pour ce qui est du fragment XXI de l'édition, constitué par quelques propositions, les manuscrits aussi bien que les éditeurs gardent le silence au sujet de son origine.

L'examen du texte et des renvois nous a persuadé qu'un des fragments de la lecture du jeûne, le troisième dans l'ordre de succession (Inc.: Και τοις μεν τοῦ... Des.: τοῦ αξιωματος.) demeurait non identifié. Il s'avéra que c'était un extrait du douzième paragraphe de la seconde homélie de Basile «Sur le jeûne». Le onzième fragment exige également une précision: d'après l'édition il ferait partie du cinquième paragraphe de la première homélie, mais il s'avére plus étendu, en comprenant également une partie du sixième paragraphe. Voici comment se présente le schéma de la lecture du jeûne après avoir complété et précisé les fragments:

I	II jeûne, 10	XIV	I jeûne, 5.
II	II jeûne, 11.	XV	I jeûne, 8.
III	II jeûne, 12.	XVI	Ep. 2,75.
IV	I jeûne, 2.	XVII	I jeûne, 8.
V	I jeûne, 3.	XVIII	III jeûne, 622.
VI	II jeûne, 15.	XIX	I jeûne, 6.
VII	II jeûne, 12.	XX	Ep. 236, 363.
VIII	II jeûne, 13.	XXI	I jeûne, 6.
IX	II jeûne, 14.	XXII	?
X	I jeûne, 5.	XXIII	Ep. 41, 124.
XI	I jeûne, 2.	XXIV	Ep. 2, 74.
XII	I jeûne, 5-6.	XXV	Homélies sur l'Hexaémeron, VIII, 79.

Par conséquent, la lecture du jeûne de Basile composée par Siméon se base pour l'essentiel sur deux œuvres de Basile — «Sur le jeûne», I et «Sur le jeûne», II (CPG 2845, 2846). Cette lecture comprend également deux frag-

([11]) H. MÉTRÉVÉLI, *Sak'art'velos saḫelmcip'o muzeumis k'art'ul ḫelnacert'a aġceriloba. Sak'art'velos saistorio da saet'nograpio sazogadoebis qop'ili muzeumis ḫelnacerebi* (*H kolek'cia*), IV, T'bilisi, 1950, pp. 164-167.

ments de la seconde épître de Basile, un fragment de la quarante et unième et un autre de la deux cent trente sixième épître de cet auteur (CPG 2900), un fragment du texte des «Hexaéméron» (CPG 2835) et un autre de l'œuvre pseudo-basilienne «Sur le jeûne» (CPG 2928).

Pour ce qui est de la lecture géorgienne «Sur le jeûne» ci-dessus mentionnée, elle ne se base que sur deux homélies de Basile: «Sur le jeûne», I et «Sur le jeûne», II. La compilation a été faite par un auteur géorgien à base de traductions d'Euthyme l'Athonite. Voici le schéma de cette œuvre constituée de 8 fragments:

I –	I jeûne, 2(12),	V –	?(*)
II –	I jeûne, 3	VI –	I jeûne, 9
III –	I jeûne, 2	VII –	II jeûne, 12
IV –	I jeûne, 5	VIII –	II jeûne, 15

Ainsi donc les deux homélies de Basile — «Sur le jeûne I» et «Sur le jeûne II» — ont été à différentes périodes plusieurs fois traduites en géorgien. La traduction la plus ancienne de la première lecture figure dans les homéliares. La seconde traduction des deux homélies, de même que celles d'autres œuvres de Basile, a eté faite par Euthyme l'Athonite à la fin du Xe siècle. En tant que partie constitutive de recueils de métaphrases et des lectures du lundi de la première semaine du jeûne, ces deux homélies ont été à nouveau traduites au XIe siècle par Éphrem Mtsiré.

Deux autres lectures compilées figurent également dans des recueils géorgiens ultérieurs sous le nom de Basile. L'une d'elles se base sur des fragments de ces mêmes œuvres traduites par Euthyme l'Athonite, tandis que la seconde représente une compilation d'œuvres de Basile et d'Éphrem le Syrien traduites par Éphrem Mtsiré.

Institut rukopisei AN Gruz. SSR,
ul. Z. Rukhadze, 1,
Tbilisi 93,
Gruz. SSR

Nino Kadžaia

(12) Nous utilisons les mêmes mentions que celles des éditeurs grecs.

(*) Nous n'avons pu trouver le fragment V. Il se peut qu'il soit dû à la plume du compilateur.

SEBASTIÀ JANERAS

Note sur les lectures liturgiques du ms. Géorgien Tbilisi H-2065

Il y a une dizaine d'années, le bollandiste P. Michel van Esbroeck déchiffrait([1]) le texte caché sous les miniatures du ms. Tbilisi H-2025 (X[e] siècle), icônes qui avaient été peintes sur des feuillets contenant des lectures liturgiques([2]).

Le P. van Esbroeck a pu lire, dans le fol. 1, des fragments de la péricope Nb XXV, 5-13, propre au 3 septembre dans le lectionnaire géorgien([3]). Dans les fols. 1, col. 2, jusqu'à fol. 2v, des fragments de la péricope Gen XLI, 1-52, laquelle appartient au 4 septembre dans le même lectionnaire géorgien([4]). Les deux lectures sont séparées par quelques lignes effacées contenant probablement des rubriques.

Sur le fol. 3, le P. van Esbroeck a pu lire les fragments de deux péricopes évangéliques: a) Mt XXVI, 62-65; 71-72; XXVII, 1-2; b) Jn XVIII, 31. Ces fragments appartiennent, comme lui-même le notait, au Jeudi-Saint. On dirait mieux au Vendredi-Saint, puisque c'est à l'office vigiliaire, et plutôt vers la fin de l'office, donc vers la matinée du Vendredi, que ces passages étaient lus. Ces lectures, dans le lectionnaire géorgien, sont: a) Mt XXVI,57 - XXVII,2; b) Jn XVIII,28 - XIX,16([5]).

Mais ce n'est pas dans tous les témoins hagiopolites que ces lectures se suivent dans cet ordre. Cela est vrai pour les mss. Paris, Lathal et Kala du lectionnaire géorgien édité par Tarchnišvili([6]). Ce même ordre se trouve dans les mss. suivants, témoins aussi de l'ancienne liturgie de Jérusalem: Sin. gr.

([1]) M. van ESBROWCK, *Fragments méconnus du lectionnaire géorgien (ms. Tiflis H-2065, X[e] siècle)*, Mus 88 (1975) 361-363.

([2]) Ces peintures avaient été étudiées par Š. AMIRANAŠVILI, *K'artuli kedlis mhatvrobis p'ragmentebi*, dans ARILI, *Mélanges Prof. Dr. Ivane Džavachišvili* [en géorgien], Tibilisi 1925, p. 25-44, lequel donne la reproduction photographique de tous ces feuillets.

([3]) Cf. M. TARCHNISVILI, *Le grand lectionnaire de l'Église de Jérusalem*, n° 1210, t. 2 (CSCO 205), Louvain 1960, p. 34.

([4]) *Ibid.*, n° 1212, p. 24.

([5]) Et non XIX, 26, coquille pour XIX,16 de van Esbroeck.

([6]) *Le grand Lectionnaire*, n° 656-659 et apparat (CSCO 189), Louvain 1959, p. 95.

OCP 53 (1987) 435-437

210 et 211(7), quelques tétraévangiles arabes du Sinaï(8), les mss. géorgiens Tbilisi H-1831 et Mestia 31(9), etc. Cette même disposition apparaît déjà dans le ms. Paris 44 du lectionnaire arménien, lequel, on le sait, est plus évolué que les autres témoins (Jérusalem 121 et Erévan 985) et amorce déjà l'extension des péricopes qui seront celles du lectionnaire géorgien(10).

D'autres témoins du lectionnaire géorgien et de la liturgie hagiopolite présentent ces lectures dans l'ordre inverse: Jn XVIII,28 – XIX,16 et Mt XXVI,57 – XXVII,2. Il faut noter que ces documents ont tous, en plus, avant la lecture de Jean, la péricope Lc XXII,54 – XXIII,1, péricope qu'ils répètent à la fin de la série d'évangiles vigiliaires(11). Cette disposition se trouve dans les documents suivants: le ms. du Sinaï (S) du lectionnaire géorgien de Tarchnišvili(12), le Sin. géorg. 38(13) et le ms. syriaque, de tradition hagiopolite, Leningr. syr. 17(14).

Le fol. 4 (pl. V et VI d'Amiranašvili) n'appartient pas, d'après le P. van Esbroeck, au même manuscrit. La première colonne du verso(15) contient le passage Jn XX,25, puis un espace vide de deux lignes, suivi de 21 lignes qui semblent être des rubriques. Dans la deuxième colonne on peut lire le fragment Act I, 15-20. Comme le dit van Esbroeck, nous sommes en présence de deux lectures du lectionnaire géorgien de Jérusalem. Mais il place la deuxième lecture au Jeudi-Saint dans la liturgie du soir (Act I, 15-26)(16), tandis que le fragment de Jean (Jn XX, 19-25) appartient à Pâques. Donc, d'après lui, le fol. 4 présente deux lectures qui, en fait, dans le lectionnaire géorgien, ne se suivent pas. Cela est vrai pour les quatre mss. de l'édition de Tarchnišvili, mais dans d'autres documents ces lectures doivent se suivre dans cet ordre. D'un côté, la lecture de Jn XX, 19-25 est signalée par plusieurs mss. pour le

(7) Je les ai examinés en microfilm. J'ai étudié toutes ces lectures dans mon étude sur le Vendredi-Saint à paraître.

(8) G. Garitte, *Les rubriques liturgiques de quelques anciens tétraévangiles arabes du Sinaï*, dans *Mélanges liturgiques offerts au R. P. Dom Bernard Botte*, Louvain 1972, p. 154, nº 2 et p. 156, nº 9.

(9) Pour ces deux mss. je dois les renseignements à Monsieur Bernard Outtier.

(10) A. Renoux, *Le codex arménien Jérusalem 121*, t. 2 (PO XXXVI,2), Paris 1971, nº XLI-XLII, p. 276-279.

(11) Bien que cette fois la péricope finisse au verset 31.

(12) *Le grand Lectionnaire*, t. 1, p. 95-96, dans l'apparat critique.

(13) G. Garitte, *Un index géorgien des lectures évangéliques selon l'ancien rite de Jérusalem*, 85 (1972) 356, nº 96-98.

(14) N. V. Pigulevskaja, *Katalog sirijskich rukopisej Leningrada*, (*Palestinskij Sbornik* 6 [69]), Moscou-Leningrad 1960, p. 92-93.

(15) On n'a pas pu déchiffrer le texte du recto.

(16) Cf. Tarchnišvili, *Le grand Lectionnaire*, nº 637, t. 1, p. 91.

(17) On peut le voir aisément dans S. Janeras, *I vangeli domenicali della resurrezione nelle tradizioni liturgiche agiopolita e bizantina*, dans *Paschale Mysterium* (Studia Anselmiana 91, Analecta Liturgica 10), Roma 1986, p. 58-59.

soir du dimanche de Pâques([17]). De l'autre côté, la péricope Act I, 15-26 (la même que pour le Jeudi-Saint) est signalée par certains mss. pour la liturgie du lundi de Pâques. C'est le cas, par ex., du Sin. géorg. 39([18]) et du Sin. géorg. 54([19]). On doit donc ranger à côté d'eux le fol. 4 du ms. Tbilisi H-2065. Les autres mss. connus ont, pour ce lundi de Pâques: Act II, 22-28([20]). Cette lecture est d'ailleurs la même que dans le lectionnaire arménien, excepté sa longueur: Act II, 22-48([21]), est cette dernière péricope semble déjà attestée au IV[e] siècle([22]). Le ms. Tbilisi H-2065 s'écarte de cette ancienne tradition, mais il n'est pas le seul à le faire.

Bailèn 161, sobreàtic 1[a]
08037 Barcelona
Catalogne (Espagne)

Sebastià JANERAS

([18]) Cf. H. ENGBERDING, *Das Verzeichnis von Lesungen und Psalmenversen im Sin. georg. 39, Fol. 129v-132r und seine Beziehungen zur vorbyzantinischen Liturgie von Jerusalem*, OC 53 (1969) 96.

([19]) B. OUTTIER, *Un témoin partiel du lectionnaire géorgien ancien (Sinaï géorgien 54), Bedi Kartlisa* 39 (1981) 83, n° 25c.

([20]) Cf. ENGBERDING, *Das Verzeichnis*, p. 96.

([21]) A. RENOUX, *Le codex arménien*, n° XLII, p. 96.

([22]) Cela ressort d'une homélie anoméenne prêchée le lundi de Pâques: L. LIÉBART, *Deux Homélies Anoméennes pour l'octave de Pâques* (SC 146), Paris 1969, p. 13 et 73-93. Cf. A. RENOUX, *Le codex arménien*, p. 315, n. 3.

KHALIL SAMIR, S.J.

Michel évêque melkite de Damas au 9e siècle. A propos de Bišr Ibn al-Sirrī

Il y a bientôt 50 ans, le P. Irénée HAUSHERR publiait une petite note intitulée: «Deux noms à ajouter à la liste épiscopale de Damas au neuvième siècle»(1). Se basant sur le Vatican Borgia géorgien 7 (fol. 47a), il mentionnait deux nouveaux noms d'évêques de Damas: Agap (probablement pour Agapius = ? Ḥabīb) et Michel. L'étude des autres noms mentionnés dans ce document liturgique, amena l'auteur à conclure que ces deux évêques étaient les deux derniers ayant siégé sur le siège de Damas; et à induire que, vers 880, ils étaient morts récemment. Michel est donc mort peu avant l'année 880.

L'HOMÉLIE DE BIŠR POUR L'ÉPIPHANIE

Nous avons trouvé mention de ce Michel dans l'intitulé d'une homélie de Bišr b. al-Sirrī (2), encore inconnue et non signalée par Graf ou les autres chercheurs, contenue dans deux ménologes sinaïtiques du 13e siècle pour le mois de janvier: le *Sinaï arabe 400*, folios 127a-135a; et le *Sinaï arabe 401*, fol. 157a-166b. En voici le titre:

ميمر قاله ابو السري بشر بن السري القس الراهب ، بأمر القديس انبا ميخاييل مطران دمشق ، على عيد الدنح وقداس الماء ومعمودية المسيح في الاردن من يوحنا • شفاعته تحفظنا امين •

(1) Cf. Irénée HAUSHERR, *Deux noms à ajouter à la liste épiscopale de Damas au neuvième siècle*, in OCP 5 (1939) 525-526; repris dans IDEM, *Etudes de spiritualité orientale*, coll. OCA 183 (Rome 1969) 97-98.

(2) Sur Bišr b. al-Sirrī, voir provisoirement: GCAL I, 151: 11-16; II, 79: 8-11, 108: 13-15, et surtout II, 158-159. Voir aussi Joseph NASRALLAH, *Deux versions melchites partielles de la Bible du IXe et du Xe siècles*, in OC 64 (1980) 202-215, ici 203-206. Voir surtout notre étude sur cet auteur à paraître bientôt.

OCP 53 (1987) 439-441

«Homélie dite par Abū al-Sirrī Bišr Ibn al-Sirrī, le prêtre-moine, sur ordre du saint Anbā Mikhā'īl métropolite de Damas, pour la fête de l'Épiphanie (*al-danaḥ*) et pour la "messe" de l'eau et du baptême du Christ dans le Jourdain par Jean. Son intercession nous protège. Amen».

L'homélie étant encore inconnue, nous en donnons l'incipit et le desinit, que nous n'avons encore retrouvés nulle part ailleurs. Incipit:

لقد ارتقانا(!) من فرح الى فرح · لقد ارتفعنا من
عيد الى عيد · لقد انتهينا من ميلاد الى ميلاد ·
ليس الى ميلاد جسداني ، لكن الى ميلاد روحاني ·

«Nous sommes montés de joie en joie. Nous nous sommes élevés de fête en fête. Nous sommes arrivés d'une nativité à une nativité. Non pas à une nativité corporelle, mais à une nativité spirituelle».

Desinit (fol. 166b):

··· ولضمان الإشراك(!)في القيامة وملكوت السماء ،
الذي إياه نسئل أن يؤهلنا أجمعين لنعيمها، بنعمته
ورحمته · وله ولأبيه وروح قدسه الحمد والشكر ·
وعلى جماعتنا فلتكن رحمته الى الآباد كلها آمين ·
وليقل سائر الشعب : آمين آمين ·

«... Et pour la garantie de la participation à la résurrection et au royaume des cieux. C'est à Lui que nous demandons de nous rendre dignes, nous tous, de la béatitude du royaume, par sa grâce et sa miséricorde. A Lui, et à son Père et à son Esprit de sainteté, la louange et l'action de grâces. Et sur notre communauté soit sa miséricorde pour tous les siècles. Amen. Et que tout le peuple dise: Amen! Amen!»

* * *

A quelle date Bišr a-t-il prononcé cette homélie? L'unique donnée que nous possédions sur lui, se trouve dans un manuscrit autographe(3), le *Sinaï*

(3) Que ce MS soit autographe est suggéré par la formule même du colophon, où Bišr Ibn al-Sirrī est nommé: «le faible, le pécheur, le misérable Bišr», ainsi

arabe 151, récemment édité par Harvey Staal(4). Dans le colophon des folios 186b-187a, Bišr nous apprend qu'il acheva sa traduction commentée des épitres de saint Paul, à Damas, en septembre de l'année 253/867.

Cette date correspond parfaitement à l'information fournie par le MS géorgien signalé au début de cette note, à savoir que Michel évêque melkite de Damas était mort vers 880. Il a dû être évêque dans le troisième quart du 9e siècle.

Pont. Ist. Orientale
Piazza S. Maria Maggiore 7,
00185 Roma.

Khalil SAMIR S.J.

---

que par la formule finale: «Dieu ait pitié de quiconque [lui] demandera pitié et pardon pour le traducteur-auteur et pour l'acquéreur». Contrairement à l'usage, le copiste n'est pas mentionné, puisque c'est précisément le «traducteur-auteur». Dans ses introductions (vol. 452/453), Harvey Staal (voir note suivante) ne fait aucune allusion à ce fait, et semble considérer le manuscrit comme copié par un autre que par Bišr.

(4) Voir Aziz S. ATIYA, *Catalogue raisonné of the Mount Sinai Arabic Manuscripts*, vol. I, translated into Arabic by Joseph N. YOUSSEF (Alexandria: Al Maaref Establishment, 1970), p. 284-286, qui reproduit le colophon et donne une photographie des fol. 9b-10a. Voir Harvey STAAL, *Mt. Sinai Arabic Codex 151*, I. *Pauline Epistles* (CSCO 452/453, Louvain 1983), II. *Acts of the Apostles, Catholic Epistles* (CSCO 462/463. Louvain 1984). Voir ici CSCO 452, p. 248, note 23 où le colophon nous apprend que Bišr traduisit les Épitres du syriaque en arabe, pour son frère spirituel Sulaymān; et qu'il acheva ce travail à Damas au mois de Ramaḍān 253 de l'hégire. Cette date correspond à la période allant du 4 septembre au 3 octobre 867.

RECENSIONES

Aethiopica

Gérard COLIN, *Le Synaxaire éthiopien. Mois de Maskaram.* Édition critique du texte éthiopien et traduction (= PO, t. 43, fascicule 3, N° 195), Brepols, Turnhout 1986, p. 323-512.

Questo fascicolo della PO riprende l'edizione e la traduzione in francese del sinassario etiopico, iniziate da I. Guidi (1905-1912) e portate avanti da S. Grébaut (1926-1945). Dopo i mesi del calendario etiopico di sanē, ḥamlē, naḥasē, pāguemēn e tāḫšāš, allora editi e tradotti, ecco adesso a distanza di oltre quarant'anni, il mese di maskaram. In esso figurano, tra le altre ricorrenze, quelle di Bartolomeo, dell'abate Melki, della decollazione del Battista, dell'abate Mosè, di Macario patriarca di Alessandria, di Sofia, di Mammete, del profeta Isaia, di Basilissa, di Dioscoro patriarca alessandrino, di Severiano di Gabala, di Zaccaria padre del Battista, di Mosè, di Matrona, di Fasilada, del centurione Cornelio, di Teodora d'Alessandria, di un miracolo di Basilio il Grande, di Agatone stilita, della traslazione delle reliquie di Stefano, della dedicazione della basilica del santo Sepolcro, di Tobia, dell'esaltazione della Croce, della vergine Teognosto, di Eustazio, di Mercurio, di Giacomo l'Egiziano, di un miracolo di Tomaso apostolo, di Gregorio l'Illuminatore, di Ciriaco eremita, di Atanasio, di Cipriano e Giustina, di Gubdalâhâ e Qâzo, di Giulio, di Eunapio, di Gregorio monaco, di Quadrato e del profeta Giona, dell'annuncio della nascita del Battista, di Tecla, di Antilario, di 'Abadir e Irai, di Susanna, di Repsima e Agata, di un miracolo di Atanasio e dell'abate Sâlusi.

Sarebbe stato opportuno segnalare in nota quali di questi santi siano esclusivi alla tradizione copto-etiopica e quali siano invece venerati anche dagli altri Cristiani. In tal caso un rinvio ad AASS e alla bibliografia agiografica non sarebbe stato superfluo. Anche altre note esegetiche ci saremmo aspettati. Per esempio bisognava sottolineare il culto in Etiopia di santi di lontane aree geografiche come di Gregorio l'Illuminatore e Repsima, o la menzione di un miracolo di Tomaso apostolo in India.

Confrontando con i mesi del sinassario etiopico editi da Guidi e da Grébaut, oppure con la traduzione di tutto il sinassario ad opera di Budge, ci sembra che questa continuazione non abbia la stessa ricchezza di contestualizzazione storica. L'A. mantiene forse la continuità filologica, servendosi degli stessi manoscritti di cui si sono serviti i suoi predecessori e anzi aggiungendovi un ms più antico, EMML 2054, dell'a. 1581. Ma non contribuisce altrettanto alla scienza agiografica quanto quelli. A meno che l'A. non riservi per il seguito dell'edizione e traduzione del sinassario una serie di indici e una sintesi esegetica. Ma in tal caso avrebbe fatto bene ad annunziarla nella sua prefazione.

V. POGGI S. J.

Arabica Christiana

Giacinto Būlus MARCUZZO, *Le dialogue d'Abraham de Tibèriade avec 'Abd al-Raḥmān al-Hāšimī à Jèrusalem vers 820.* Étude, édition critique et traduction annotée d'un texte théologique chrétien de la littérature arabe, par G. B. M. du Patriarcat Latin de Jérusalem. Présentation de Mgr. Pietro Rossano (= Textes et Études sur l'Orient Chrétien, Collection dirigée par Khalil Samir S. J.) Rome, by the Author 1986, p. 642.

Il testo arabo, di cui l'A. fa l'edizione e la traduzione, è un compendio di risposte apologetiche cristiane a obiezioni musulmane.

Vi passano i temi polemici dell'opposizione al carattere profetico di Muḥammad, alla ispirazione coranica e alla professione di fede islamica.

Vi si afferma invece il mistero dell'incarnazione, la crocifissione di Gesù, la assoluta veridicità delle Scritture, contro la tesi islamica del taḥrīf o falsificazione.

Non mancano le risposte cristiane sull'inabitazione del Verbo nel Cristo; su vera divinità e vera umanità dello stesso Cristo, sulla superiorità di purezza di spirito rispetto a purezza rituale; sul culto cristiano della croce e dei luoghi santi; sulla fede cristiana nella risurrezione.

Il testo si conclude con le ordalie del veleno e del fuoco, con la decapitazione per apostasia di due ex-convertiti all'Islam che, ascoltando simili argomentazioni, si erano di nuovo proclamati cristiani. Ma il *deus ex machina* finale è la liberazione inattesa di chi ha avuto coraggio di proclamare ai Musulmani simili scottanti verità.

Tutto questo armamentario polemico-apologetico è inserito in un contesto dialogico dove interloquiscono il monaco cristiano Ibrahīm al-Ṭābarānī e i musulmani, emiro 'Abd al-Raḥmān I. 'Abd al-Malik al-Hāšimī (figura effettivamente storica dei secoli VIII-IX), Manẓūr Ġaṭafān al-'Absī, il beduino al-Bāhilī e il pellegrino al-Baṣrī.

Lo scritto comunque ebbe grande fortuna, come provano i 36 manoscritti, di cui l'A. ha visto personalmente un buon numero, descrivendone le caratteristiche principali.

Il più antico risale al sec. X. Ma il migliore à il Sinai ar. 556, del secolo XII.

Meno convinti della storicità del monaco e piuttosto propensi per la finzione letteraria che renda più appetibile un repertorio apologetico, pronto all'uso, siamo grati all'A. per avere resa così accessibile quest'opera.

Oltre l'edizione critica, fatta sulla base della duplice recensione, lunga e breve, troviamo in questo grosso volume una introduzione generale, delle considerazioni sul dialogo islamo-cristiano e sulla letteratura araba cristiana, una disquisizione sulla storicità di questo dialogo, per l'A. situabile a Gerusalemme nell'anno 820, uno sguardo sintetico sul contenuto, un'inventario dei manoscritti con ricostruzione dello stemma e una introduzione metodologica sui criteri seguiti nell'edizione. Un appendice fornisce l'*incipit* e l'*explicit* dei principali manoscritti. Un lessico costituisce un utile strumento di lavoro, non solo per la filologia.

Il volume, che si chiude con l'elenco delle citazioni bibliche e coraniche, ha pure fotografie della Laura di S. Saba e del monastero del Sinai, culle e santuari della letteratura araba cristiana e di fogli dei codici contenenti il dialogo.

Ci piace constatare come questo lavoro sia collegato per l'A. con la scoperta della letteratura araba cristiana e come diventi strumento della stessa scoperta anche per altri e perfino, in certa misura, per S. E. Mgr. Pietro Rossano, rettore della Pontificia Università Lateranense, dove questa tesi dottorale è stata difesa. Se ne legga la testimonianza nella *Présentation*.

Ma forse l'A. è stato spinto dal suo entusiasmo di neofita a dilungarsi eccessivamente nell'iniziare il lettore alla letteratura araba cristiana. Una maggiore sobrietà avrebbe reso l'opera meno voluminosa facendole guadagnare in agilità e in efficacia. Ci auguriamo che l'A., forte di questa esperienza, ci dia in futuro altri buoni lavori.

V. Poggi S. J.

STUDIA ORIENTALIA CHRISTIANA, COLLECTANEA, N 18 Études-Documents, Éditions du Centre Franciscain d'Études Orientales Chrétiennes, Le Caire 1985, p. 260.

Dei dieci studi raccolti in questo fascicolo di *Collectanea*, i due primi trattano di letteratura araba cristiana. Nel primo, Khalil Samir fa una riedizione del breve trattato sulla *Necessità dell'Incarnazione* di Yaḥyā Ibn Ḥadī. A differenza di quanto aveva fatto Perier nella prima edizione di quel testo, basata su un solo manoscritto, Samir tiene conto di più manoscritti e rettifica il titolo di *Trattato sul modo dell'Incarnazione*, che Perier aveva dato, ingannato da una cattiva lezione.

Nel II° saggio, Wadii Abullif, compila una accurata bibliografia critica sugli 'Assālidi, membri di una famiglia veramente emblematica per l'epoca d'oro della letteratura arabo-copta.

Il III° lavoro è l'edizione di estratti di una parafrasi dei salmi in metro latino, composta dal francescano armeno G. Devian, morto nel 1942.

I saggi archeologici sono cinque: il IV°, di R. Fernandez, è un complemento a *Les Stylites syriens* di cui è coautore, su iconografia e simbologia degli stiliti; il V° e il VII°, di O. Meinardus, trattano di reperti cristiani a forma di sigma e di rappresentazioni tratte dall'Apocalisse nella cappella degli Etiopi al S. Sepolcro; il VI° e il X°, di A. Niccacci, studiano la stele di Deir Abū Ḥennis e i ritrovamenti recenti di Cafarnao e di Tabgha.

Nell'VIII° studio G. Nasrallah trascrive sul pentagramma alcuni brani di musica liturgica copta. E nel IX° S. Brock, W. F. Macomber e V. Mistrih descrivono manoscritti siriaci, etiopici ed armeni conservati al Mouski.

I saggi hanno per lo più notevole interesse per lo studio dell'Oriente Cristiano.

Da quello di Samir, ospitato in una pubblicazione francescana, ci sarem-

mo attesi anche un paragone tra la teoria di Yaḥyā sulla necessità dell'Incarnazione e la concezione del dottore dell'incarnazione, il francescano dei secoli XIII°-XIV°, Duns Scoto.

V. Poggi S. J.

Archaeologica et Philologica

Antonio Ferrua S. J., *Note al «Thesaurus linguae latinae». Addenda et corrigenda (A-D)*, Edipuglia, Bari 1986, p. 168.

L'A., rinomato cultore di epigrafia cristiana (cfr OCP, 52, 1986, p. 408-420), nel raccogliere ed indagare i materiali per le sue numerose pubblicazioni storiche, archeologiche ed epigrafiche, ha accumulato, fra l'altro, un'enorme quantità di dati lessicografici nuovi. Nuovi, nel senso che talora certi vocaboli non sono stati neppure registrati dai dizionari latini, mentre molto più spesso numerosi altri sono stati documentati in modo lacunoso o spiegati in modo inesatto.

Con questo volume si principia la pubblicazione di un vero e proprio dizionario complementare del *Thesaurus linguae latinae*, pubblicato dalle più prestigiose Accademie scientifiche di Germania ed Austria fin dall'anno 1900, ma ancora ben lungi dall'essere completato. Il Ferrua si dichiara consapevole delle difficoltà frapposte dal tentativo di non solo integrare ma analizzare criticamente i lemmi molto accurati del *Thesaurus*, «opera che è simbolo dell'altezza a cui è pervenuta la filologia classica ed un esempio tangibile di quello che l'organizzazione del lavoro più progredito ed una acribia tutta tedesca possono conseguire nel campo di questi studi» (p. 5).

Le varie centinaia di lemmi di questo primo volume sono compresi sotto le prime quattro lettere dell'alfabeto e vanno da *Abaritanus* a *Dyscolius*. Si tratta soprattutto di sostantivi (nomi di persona e di luogo, in maggioranza), ma non mancano aggettivi, pronomi e verbi. Sulla base di fonti epigrafiche e, talora, letterarie, il Ferrua accresce le testimonianze dei vocaboli, ne chiarisce l'etimologia, la morfologia e la semantica. Va da sé che, nell'atto di compiere tale revisione critica puntualmente documentata, egli offra numerose ed eccellenti precisazioni prosopografiche, geografiche, storiche, religiose.

Gli studiosi dei vari settori dell'antichità classica e cristiana troveranno in questa nuova opera del Ferrua un'ennesima testimonianza della sua vasta e sicura erudizione, come pure della sua esemplare probità scientifica, che si esprime nel solito stile dell'A.: scarno ed essenziale, preciso e sfumato, vigilato ed incisivo.

C. Capizzi S. J.

Inscriptiones christianae Urbis Romae septimo saeculo antiquiores, colligere coepit Ioannes Baptista DE ROSSI, compleverunt et ediderunt Antonius FERRUA et Danilus MAZZOLENI auctoritate Pont. Instituti Archaeologiae Christianae, Societatis Romanae ab Historia Patria, Nova series, vol. IX: *Viae Salariae coemeteria reliqua*, Pont. Institutum Archaeologiae Christianae, Roma 1985, p. VIII + 414.

Oltre un anno fa, prendendo occasione dall'VIII volume, offrimmo ai nostri lettori una presentazione storico-descrittiva generale di questa grandiosa collezione delle iscrizioni cristiane di Roma, anteriori al sec. VII (v. OCP 52, 1986, p. 408-420).

Va da sé che nel presentare questo IX° volume ci guarderemo bene dal ripeterci. Per più di un rispetto, ciò che scrivemmo l'anno scorso vale da premessa illustrativa al relativamente poco che stiamo per scrivere ora.

Non è difficile presentare schematicamente il contenuto di questo volume, che viene a completare l'edizione delle epigrafi cristiane provenienti dai cimiteri a catacombe della Via Salaria, le quali già occupavano la seconda parte del volume VIII. I circa 2561 titoli (nn. 23751-26311) del IX volume, sotto l'aspetto dell'origine topografica, possono ripartirsi come segue: 1) 559 (nn. 23751-24309) erano o sono ancora nei cimiteri o catacombe costeggianti la Via Salaria tra la catacomba di S. Felicita e la catacomba dell'odierna Via Anapo; 2) 319 (nn. 24310-24628) appartengono alla catacomba dei Giordani, già scoperta nel 1720 da M. A. Boldetti e da I. Marangoni; 3) 199 (nn. 24629-24827) vanno ascritte alla catacomba di Via Anapo, la prima di tutte ad esser scoperta in epoca moderna (31 maggio 1578); 4) 1484 (nn. 24828-26311) spettano alla famosa catacomba di Priscilla, nelle cui gallerie sotterranee pare sia penetrato per la prima volta Antonio Bosio (probabilmente verso il 1593).

La novità più rilevante di questo volume è che, invece di un solo autore, ne troviamo due: il nome prestigioso di A. Ferrua ora è affiancato da quello del suo discepolo Danilo Mazzoleni. Il Ferrua ha curato l'edizione delle epigrafi dei cimiteri e delle catacombe fino a quella di Via Anapo, il Mazzoleni s'è curato di quelle di Priscilla; per cui, come nota nella prefazione il Ferrua medesimo, tutto il contenuto delle pagine 173-388 è stato elaborato ed esposto «studio et diligentia Danili Mazzoleni».

Fra ciò che non vogliamo ripetere poniamo il metodo rigorosamente scientifico, con cui questo volume è stato preparato conformemente ai precedenti. Ci basti accennare che di ogni iscrizione (chiamata tecnicamente «titolo» o «titulus») viene proposta l'origine topografica sicura o incerta, e vien detto se sia ancora «in situ» o se si sia stata trasportata a Roma o in qualche altra città; viene esposta tutta la bibliografia manoscritta o a stampa che la riguarda; viene offerto il testo in copia-disegno o nella trascrizione medievale o moderna che gli è sopravvissuta: è risaputo che molte iscrizioni, cristiane o non, sono andate (e talora continuano ad andare) distrutte dalle ingiurie sia del tempo che degli uomini...

Questi accenni bastano a dare un'idea, anche a chi sia profano in materia d'epigrafia, quale e quanta somma di lavoro i due Autori si siano accollata per l'edizione di queste 2561 iscrizioni; ma, chi abbia la pazienza di scorrere

con un minimo d'attenzione le circa 420 pagine in-IV°, non durerà fatica per accorgersi dell'erudizione storico-archeologica, dell'esperienza paleografica e iconografica e della sicurezza linguistica, di cui essi danno prova ad ogni piè sospinto. L'ammirazione del lettore aumenta quando si rende conto di due particolari: 1) che gli archeologi anteriori al secolo XIX — cioè al Marchi, al Tongiorgi e al De Rossi — offrivano riferimenti topografici assai vaghi trattando dei cimiteri e catacombe siti tra S. Felicita e la Via Anapo; di essi abbiamo oggi conoscenze sicure soltanto della catacomba dei Giordani, mentre quegli archeologi si limitavano ad accennare vagamente ai cimiteri di S. Trasone e di S. Saturnino sulla Via Salaria; quindi è facile immaginare le difficoltà incontrate dal Ferrua nel voler stabilire con certezza l'origine topografica di tante epigrafi che un Boldetti, un Marangoni. un Marini, ecc., ebbero modo di scoprire, leggere, trascrivere e, molto spesso, trasportare in musei e raccolte pubbliche e private; 2) molte epigrafi rimaste *in situ* o traslocate, se non sono andate distrutte, spesso, essendo eseguite in graffito o a pittura su pietra e su terracotta, ci sono giunte così logore o sbiadite da renderne la decifrazione incerta o impossibile.

Tuttavia la massa di testi ben conservati e riprodotti con chiarezza e sicurezza è tale, che il lettore attento passa di sorpresa in sorpresa. A parte i ben noti epitafi encomiastici in onore di papa Vigilio (n. 24314), di papa Liberio (n. 24831) e dei papi Siricio e Celestino nn. 24832 s.) a parte due epigrammi damasiani in onore dei santi martiri Felice e Filippo e del papa S. Marcello I (nn. 24829 s.); si rileva con piacere la presenza a Roma di un vescovo Demofilo, benché non si dica nulla della sua provenienza o diocesi, ma che pare sia morto nel sec. IV (n. 24674), e di un bambino o ragazzetto, chiamato *EUF* [. . .] che era *Pann[onicus civis] Vindo[bonensis]*. Il Mazzoleni sottolinea che questo piccolo viennese è il solo che sia comparso nelle iscrizioni romane; e sarebbe forte la tentazione di dedurre che tutta la sua famiglia si trovasse a Roma (n. 25130).

Benché si sappia da varie fonti d'altro genere che il cimitero «sub divo» di Priscilla e le regioni più antiche della sua catacomba risalgano al II secolo, le 27 iscrizioni datate con certezza in questo volume sono comprese tra il 260 (?) (n. 24314) e il 436 (n. 24316) (v. p. 395). Ma le formule epigrafiche di carattere arcaico sono numerose, come numerose sono pure le raffigurazioni simboliche più antiche: Buon Pastore, Orante, ancora, palmette, colomba, fenice, ☧ (il «chrismòn, definito espicitamente come *signum Christi*, n. 25488), ecc. Per qualche lettore potrebbe costituire motivo di curiosità (e forse di sorpresa, ma... storicamente ingiustificabile) l'imbattersi in quattro iscrizioni, in cui il testo è affiancato da una o due croci uncinate, cioè dalla «svastica» adottata in questo secolo a scopi simbolici tutt'altro che cristiani (nn. 24146, 24343, 24344 e 24492).

Un altro motivo di curiosità potrà essere l'incontrare nelle iscrizioni della catacomba di Via Anapo, tutta una serie di testi in cui i vocaboli elogiativi del defunto *benemerens, dulcis, dulcissimus, carissimus, incomparabilis*, ecc., sono sostituiti da *benedictus*.

Ma per chi si mette in prospettiva teologica, la messe delle osservazioni possibili è vasta. Sorvoliamo sul significato simbolico del pesce, dell'agnello, del pane, dell'uva, ecc. Ma non possiamo non accennare a certe formule for-

temente escatologiche: *Ispiritus tuus in pace* (n. 24225); *Spiritus tuus in Deo* (n. 24363); *Vibe in pace* (n. 24234); *Vivas in Deo* (nn. 24239, 25451, 25804 ss.); *Vives in Christo* (n. 24407); *Vivas in* ☧ (n. 25380); *Auguste, in bono refrigeres dulcis* (n. 24344); *Spiritus in refrigerio* (n. 24368); *Sic ut spiritum tuum deus refrigeret* (n. 24926); *Deus refrigeret spiritum tuum* (n. 24969); *In refrigerio et in pace* (n. 25455). Altre formule all'elemento di augurio o di asserzione escatologica aggiungono quello deprecatorio: *Ispiritum tuum in pace et pet(e) pro nobis* (n. 24492); *Suti* [= Suste = Xyste?] *pete pro nobis ut salvi simus* (n. 24177); 'Ανατόλις ἡμῶν πρωτοτόκον τέκνον, ὅστις ἡμεῖν ἐδόθης πρὸς ὀλίγον χρόνον, εὔχου ὑπὲρ ἡμῶν (n. 24268). Sarebbe facile continuare nel riferire esempi di questo genere in abbondanza. Vogliamo ricordarne due per la loro particolare — a noi sembra tale — assertività di fede escatologica: 'Ενθάδε Παυλεῖνα δεῖται Μακάρων ἐνι χωρῷ // ἣν κηδεῦσε Πακάτα ἔην θρέπτειραν γλυκερὴν ἁγίαν ἐν Χρ(ιστ)ῷ (n. 24819); *Hic corpus iaceo, caeli sed in aethere vivo // ante pedes Domini praecellens munere (Chri)sti* (n. 25966). A queste due iscrizioni se ne accosta un'altra greca, in cui due genitori, privati (forse in un'epidemia) di due figlie e di un figlio, glorificano il «Padre dell'universo» con la formula: Σοὶ δόξα ἐν ☧. (n. 26027).

Abbiamo calcolato che le iscrizioni greche sono almeno 343 sul totale di 2561. Una delle greche riguarda un presbitero, di nome Evante (n. 24810).

Tali dati di fatto lasciano intuire l'utilità che può avere anche questo IX° volume per gli studiosi delle origini cristiane a Roma e per chi non pone barriere artificiali tra Roma e il mondo ellenico cristiano.

C. Capizzi S. J.

Armenica

Charles Renoux, ed., *La Chaîne Arménienne sur les épîtres catholiques. I. La chaîne sur l'épître de Jacques.* Patrologia Orientalis, tome 43, fascicule 1, no. 193 (Turnhout: Brepols, 1985).

This inaugural volume of the series of critical editions of the Armenian exegetical catena on the Catholic Epistles offers a partial edition of the catena on the Epistle of James. Texts and translations of all the scholia already edited are not repeated. Rather 88 unedited scholia of the 118 contained in the Armenian catena are included. The edition is based entirely on the manuscript Jérusalem Saint-Jacques 1301. This version of the *Catena Andreae* closely resembles the catena edited by J. A. Cramer (*Catena Patrum Graecorum*, T. VIII [Oxford, 1844]), but it is based on a different Greek manuscript.

The lengthy introduction provides a concise, detailed analysis of the structure and content of the work, the value of which lies in the arrangement (superior to the Greek original), the biblical peculiarities, and the unknown patristic texts. Evidence is furnished against the view that the catena is the work of Nersēs of Lambron. The Greek original, derived from Constantinople, was translated by a the scribe Grigor (1163), and revised by Nersēs in the year he was promoted to bishop of Tarsus (1176).

What Karl Staab said about the anonymous scholia of the *Catena Andreae* holds for the anonymous scholia peculiar to the Armenian version:... *drängt sich... die Vermutung auf, daß wir in diesen Fragmenten eine namenlose Urkatene vor uns haben, welche später durch Einfügung von benannten Texten zu dem uns vorliegenden Kommentar ausgebaut wurde* ("Die griechischen Katenenkommentare zu den katholischen Briefen," *Biblica* 5 [1924] 331). Easily the most significant scholium for the early history of Greek theology and practice is the explicative scholium on Jas 5:14-15. Scholium 82. p. 144-147, probably derives from the sixth century *Urkommentar*, identified tentatively by Staab, on the basis of Mss. Vatican 652 and 1220 (*ibid.*, 334 ff.). If so, there is no other patristic text up to the seventh century that offers a theological commentary on the rite of *euchelaion* that is comparable to it. The celebrated letter of Innocent I to Bishop Decentius of Gubbio (416) only addresses two practical questions: Who is capable of administering, and receiving, the anointing of the infirm? (R. Cabié, *La lettre...* [Louvain, 1973] p. 30, ll. 126-143).

I know of no other text that has been so neglected by scholars who have attempted to gather an exhaustive list of early sources on the subject of the anointing of the sick, except the response of John of Gaza (d.c. 555) to the priest who sought advice about beginning a life of retreat. However, while the text of John of Gaza has been available to European scholars since the 19th century edition of Nicodemos the Hagiorite (*Biblos Psychofeistate Barsanouphiou kai Iōannou* [Venice, 1816]) no. 138, p. 63), the "Catena-Aurea" has remained relatively inaccessible although its existence was known from various manuscripts. Only in this century has serious attention been given to the study of the Armenian version, notably by Armenian scholars, beginning with Babgen Gülēssērian in 1915.

There is no evidence that Scholium 82 was introduced into the proceedings of the Armenian Councils of Sis, 1243 and 1342, which dealt with the complaints of Rome that the Armenian Church had abandoned the rite of anointing of the sick. The Patriarchal Synod of the Armenian Catholics, which met in Chalcedon, 1890, sought to marshal the key witnesses of the Armenian tradition for the anointing of the sick. The classical sources were introduced: Macarius of Jerusalem, Koriun, John Mantaguni, and John Otnetzi. Also the commentary on Jas 5:14-15 contained in the *Commentary on the Catholic Epistles* of Sargis Šnorhali (1100-1167), available in the editions of 1743 and 1828, was cited (*Acta Synodi Patriarchalis Armenorum Catholicorum-Habitae Calcedone Constantinopoleos, anno 1890.* [Archives of the Oriental Congregation, Rome], p. 63). In this instance, if available, the testimony of the "Catena-Aurea" would certainly have been introduced. For it was generally recognized in scholarly circles to be the work of none other that Nerses Šnorhali, Armenian Patriarch (1167-1173), venerated as saint and doctor by the whole of Armenia.

N.B. Cfr in this issue of OCP, E. KILMARTIN, S. J., *The Interpretation of James 5:14-15 in the Armenian Catena on the Catholic Epistles: Scholium 82*, p. 335-364.

Edward J. KILMARTIN, S. J.

Ascetica et Mystica

Ermanno ANCILLI (a cura di), *Mistagogia e Direzione spirituale.* (= Collana della 'Rivista di Vita Spirituale', 18) Pont. Ist. di Spiritualità del Teresianum, Edizioni O. R. 1985, p. 620.

Alcuni dei 28 contributi interessano l'Oriente Cristiano. Il primo contributo, di E. Ancilli, che ne ha un'altro su obbedienza e direzione spirituale, quindi uno conclusivo e ha curato l'intero volume, tratta di passaggio del *pneumatoforos* nel monachesimo orientale; il secondo, di E. Ghini, studia il padre spirituale presso i Padri del deserto; il terzo, di Th. Špidlík, tratta dello stesso padre spirituale nel monachesimo orientale; il quarto, di P. Schiavone, studia il discernimento spirituale in Ignazio di Loyola. Questo saggio, pur riconoscendo con Daniélou che Ignazio eredita una tradizione che risale alle origini stesse del Cristianesimo (p. 93) non ricostruisce simile eredità; forse perché lo stesso Daniélou nega che l'antichità cristiana abbia mai applicato il discernimento degli spiriti alla scelta vocazionale (ibid.). Ma basta leggere il gradino 26 della *Scala* di Climaco per constatare come il suo discernimento si applichi a qualunque scelta.

Il saggio più lungo, di T. Federici (p. 163-245), *La mistagogia della Chiesa*, inaugura opportunamente la parte teologica del volume. In essa figura di nuovo il discernimento, in quanto comunitario, studiato da A. Gentili.

La terza parte, sugli aspetti psico-pedagogici della direzione spirituale, è più tecnica. Crediamo sia vero che il direttore spirituale non debba fare lo psichiatra e viceversa che lo psichiatra non debba sostituirsi al direttore spirituale. (Cfr J.-F. Catalan, *Psychisme et vie spirituelle*, DS XII c. 2597). Il *counseling* è davvero diffuso in America mentre manca quasi del tutto in Italia.

Nella quarta parte o della documentazione, altri saggi ci interessano particolarmente: S. Nicolosi, *La direzione spirituale nella tradizione delle Chiese: Paul Evdokimov, Thomas Merton e Max Thurian*; D. Acharuparambil, *Il Guru e il discepolo secondo l'Induismo.*

Nella vastità della tematica il volume ha apporti solidi e originali, anche per quanto riguarda il nostro campo.

V. POGGI S. J.

Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique, Doctrine et Histoire Vol. XII, Fascicules LXXXIII-LXXXIV-LXXXV, *Prêtres du Cœur de Jésus — Quodvultdeus*, Beauchesne, Paris 1986, coll. 2177-2942.

In questi tre fascicoli del vol. XII del DS vi sono un'ottantina di articoli, talvolta suddivisi in più parti. L'art. *Prière*, uno dei primi, occupa le colonne 2196-2347, con le sezioni sulla preghiera nelle religioni antiche, nella Bibbia,

nella tradizione cristiana, nel pensiero moderno e nel rapporto tra preghiera e corpo dell'orante. È un vero trattato sulle preghiera al quale hanno collaborato una dozzina di specialisti. Nel 1978 era uscita a Louvain-La-Neuve un'opera collettiva sul sacro nelle varie religioni, nella quale c'era in particolare un magistrale articolo di M. Gilbert sul sacro nell'AT (cfr OCP 1987, 223-24). Direi che il paragone tra quello e la sezione di questo sulla preghiera nell'AT torna a vantaggio del saggio di Gilbert.

Nel corso dell'art. ci saremmo anche aspettati un esplicito rimando alla voce esicasmo, quale preghiera particolarmente praticata dai Cristiani d'Oriente.

Un altro art. del primo fascicolo che richiama l'attenzione è *Priscillien*, a firma di H. Chadwick. L'art. *Privation* si riferisce a una particolare accezione del termine: Dio priva l'anima di familiarità e favori particolari. *Progrès — progressants* si occupa della seconda tappa della vita spirituale o dei proficienti. La concezione di Guillaume de Saint-Thierry vi ha una parte rilevante. Ma anche nell'Oriente Cristiano vi furono spirituali che propugnarono tre tappe della vita spirituale, e si poteva ricordarli.

La voce *Prophétisme* è limitata esclusivamente all'ambito biblico e cristiano, senza accennare al problema del profetismo in altre religioni e nel caso di Muḥammad.

Segnaliamo ancora i due articoli *Proverbes* e *Psaumes*. Questo secondo ha 5 suddivisioni. Nell'ultima, trattando dei commenti patristici, riconosce i meriti di M.-J. Rondeau, *Commentaires patristiques du Psautier*.

D'altro tipo, ma anch'esso ammirevole per documentazione e chiarezza è l'art. *Psychisme et vie spirituelle*, con i dovuti riferimenti a L. Beirnaert e con regole auree come: «Faudra-t-il donc que le conseiller spirituel se fasse psychothérapeute ou psychanaliste? Certainement pas, pas plus que l'analyste ou le médecin ne doivent se muer en directeurs spirituels» (col. 2597).

L'art. *Pudeur* è circoscritto alla sfera sessuale. A *Pureté — Purification* manca il comparativismo con quanto avviene nelle religioni non cristiane. Molto buono l'art. *Purgatoire* nel quale però abbiamo cercato invano le ragioni polemiche avverse degli Ortodossi.

Quakers è ben elaborato. *Quarante-Heures* è valido pezzo di storia della pietà. Si articola in 4 sezioni. Non chiarisce però se le Quarant'ore siano anche all'origine dei congressi eucaristici. Tra gli articoli biografici ha notevole sviluppo l'art. *Quesnel, Pasquier*.

Quies et Otium e *Quiétisme* costituiscono saggi esaurienti e aggiornati sugli argomenti. Segnaliamo ancora l'art. *Qumrān*, le cui 4 sezioni, *Préliminaires, Règle de la Communauté, Vision du monde, Parallèles et postérité*, raccolgono i risultati di studi sui famosi manoscritti scoperti poco più di quarant'anni fa. In esso è anche affrontato il problema dell'eventuale continuità fra comunità qumranita e monachesimo cristiano.

Articolo biografico importante è *Quodvultdeus*.

L'ultimo articolo, non al suo posto quanto all'ordine alfabetico, ma fatto per riempire una lacuna, è *Pélage — Pélagianisme*. Tratta successivamente degli scrittori, Rufino il Siro, Celestio, Pelagio, Giuliano di Eclana, Aniano di Ceneda, Fastidio, di altri scrittori anonimi e del movimento dottrinale pelagiano.

Abbiamo letto con spirituale godimento i tre fascicoli del XII vol. di DS, caratterizzati, come di solito, da ricchezza di informazione, chiarezza di esposto e aggiornamento bibliografico.

V. POGGI S. J.

PHILOCALIE DES PÈRES NEPTIQUES, *composée à partir des Écrits des saints Pères qui portaient Dieu, et dans laquelle, par une sagesse de vie, faite d'ascèse et de contemplation, l'intelligence est purifiée, illuminée, et atteint à la perfection.* Publiée pour la première fois par saint Nicodème l'Hagiorite à Venise, en 1782. Traduction française, fascicule 7, Abbaye de Bellefontaine, 1986, p. 176.

Questo settimo fascicolo dell'edizione francese della *Filocalia*, curata dal P. Boris Bobrinskoy, comprende sette brevi trattati di diversi autori minori: Talassio l'Africano (sec. VII), (Pseudo) Giovanni Damasceno (sec. VIII), Abba Filemone (verso il sec. VI), Teognosto (tra il IX e il XII sec.), Filoteo Sinaita (tra il VII e il XII sec.), Elia presbitero ed ecdico (sec. XI o XII) e Teofane Climaco (difficile datazione). Traspare da questi scritti la più pura spiritualità filocalica, frutto ormai di una lunga tradizione: il raccoglimento (*hêsuchìa*), la sobrietà (*nêpsis*), la purificazione della mente, la preghiera del cuore, fino all'acquisizione della grazia incandescente dello Spirito Santo. Si possono notare in particolare: nello scritto su Abba Filemone, una delle più antiche attestazioni della «preghiera di Gesù («Signore Gesù Cristo, Figlio di Dio, abbi pietà di me»); in Teognosto, alcune riflessioni sulla dignità incomparabile del sacerdozio, cosa piuttosto rara in questa spiritualità monastica; infine, la gustosa «scala» delle grazie divine di Teofane, in dieci gradini, che, partendo dalla «preghiera pura», portano alla perfezione che non ha fine.

E. CATTANEO S. J.

Kurt RUH, *Meister Eckhart: Theologe, Prediger, Mystiker.* Verlag C. H. Beck, München 1985, S. 208.

Über die Wichtigkeit von Meister Eckhart (+ 1327) für das richtige Verständnis östlicher Theologie hat W. Lossky in seiner bedeutenden Arbeit "Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart", Paris 1960, schon hingewiesen (vgl. dazu das Vorwort von É. Gilson, ebd. S. 9-11). In packender Sprache legt uns nun Kurt Ruh, vortrefflicher Kenner des deutschen Mittelalters einen Bericht über Leben und Theologie Eckharts vor. Wenn es ihm um ein geschichtliches Eckhartbild geht, so doch nicht der Denkmalspflege wegen, sondern als Lebenshilfe (S. 8). Näherhin interessiert Eckhart den Orient für verschiedene Lehren, die letztlich mit der Teilhabe am Göttlichen in Verbindung stehen (vgl. S. 81). Den ersten Versuch, die alt-

patristische Idee von der Geburt des Logos im Herzen der Gläubigen mit der Lehre der Vergöttlichung zu integrieren, unternahm eben Eckhart im Anschluß an Pseudo-Dionysius, dessen Gedankengut Johannes Scotus Eriugena dem Abendland vermittelte (vgl. S. 56). Eriugena hatte nämlich die *Ambigua* des Maximus übertragen. Sosehr diese Verbindung zu Eriugena, wie Ruh präzisiert, zutreffend ist, quellenmäßig kann Eriugena als unmittelbarer Anrcger Eckharts nur vermutet, nicht aber nachgewicsen werden (S. 141). Interessanterweise entging die Lehre der Gottesgeburt der Verurteilung in der Bulle "In agro dominico" (27.03.1329), "wohl deshalb, weil die Gottesgeburt im Menschen als solche zu den zentralen christlichen Lehren gehört" (S. 139). Ein weiterer, in diesem Zusammenhang stehender Berührungspunkt mit der östlichen Theologie ist (S. 187), die von den Kirchenvätern übernommene stoisch-platonische Lehre des Seelenfünkleins (S. 146f). In Eckhart wird es gedeutet als der Ort der Gottesgeburt und so der Gottförmigkeit (vgl. S. 140 s).

Gerade in dieser letztgenannten Hinsicht versäumt Ruh zu erwähnen, daß die Lehre von der Gottebenbildlichkeit bei Eckhart wie bei der rheinisch-flämischen Mystik überhaupt wohl einen Einfluß auf Luther geübt hat und so, gerade durch ihre Berührungspunkte mit Ost und West, von hoher ökumenischer Bedeutung ist (vgl. P. Fransen, "Dogmengeschichtliche Entfaltung der Gnadenlehre", *Mysterium Salutis* 4/2, Einsiedeln 1973, S. 699-701).

E. G. FARRUGIA S.J.

Byzantinica

Herbert HUNGER, *Graeculus Perfidus. ΙΤΑΛΟΣ ΙΤΑΜΟΣ*, Il senso dell'alterità nei rapporti Greco-Romani ed Italo-Bizantini, (= Unione Internaz. degli Istituti di Archeologia, Storia e Storia dell'arte in Roma, Conferenze /4) con un'introd. di Otto KRESTEN, Roma, piazza dell'Orologio 4, 1987, p. 52.

La quatrième conférence patronnée par l'Union internationale des instituts romains d'archéologie, d'histoire et d'historie de l'art a été confiée au père de l'«école viennoise» de byzantinisme, Herbert Hunger, dont un disciple, devenu son successeur, résume la carrière et l'œuvre avec une ferveur bien compréhensible (p. 8-12 et 49-52; photo h.-t.). Le sous-titre de la conférence en résume bien l'objet: il s'agit du sentiment de l'altérité dans lcs rapports gréco-romains, puis italo-byzantins. Mais le titre indique que cette altérité était perçue d'une manière exclusivement négative: perfidie du «Graeculus» (un terme péjoratif dès l'antiquité) selon les Latins; insolence et effronterie de ces derniers selon les Byzantins, symbolisée ici par l'allitération «Ἰταλός-ἰταμός» (ἰταμότης est rendu par «Draufgängertum», «irruenza», p. 37). Notons, à ce propos, que la synonymie byzantine entre les gentilices Italien, Latin et Franc, avancée sans référence justificative (p. 33 et 41), devrait être nuancée par une enquête plus approfondie.

L'exposé rappelle, par son thème et par son érudition, une autre conférence mémorable, celle de F. Dölger sur Rome dans le monde de pensée

byzantin, bien que H. Hunger ne parle qu'en passant de la «romanité» (p. 32) et qu'il s'attarde plus que le byzantiniste munichois sur l'antiquité classique. On est surpris de découvrir, cliché dès les *Tusculanes* de Cicéron, tout le complexe de supériorité du Romain vis-à-vis du Grec: gravitas-levitas, constantia-licentia, magnanimitas-adulatio, fortitudo-ignavia, probitas-fallacia, fides-perfidia, virtus-ignavia (p. 18-19). Un Liutprand de Crémone et un Humbert de Silva Candida n'auront plus rien à inventer, et l'on se demande par quelles voies la «tradition classique» de ces préjugés leur était parvenue. De leur côté, les Latins étaient taxés par les Byzantins médiévaux, outre d'insolence (ἰταμότης), de mauvaise foi, d'avarice et d'orgueil (p. 37-41).

C'est avec une gêne profonde qu'un chrétien doit relire aujourd'hui les accusations incroyables que des représentants des Églises d'Occident et d'Orient purent se lancer mutuellement. La thèse de H. Hunger est que le sentiment de l'altérité, fondé originairement sur celui de la différence des deux cultures, se renforça à l'époque impériale de motifs socio-économiques, dus à l'afflux en Italie de ceux que le conférencier appelle joliment les «immigrés (*Gastarbeiter*) intellectuels» de langue et de culture grecque, (p. 23). L'«estrangement» progressif des deux Églises, parallèle à celui des deux «partes Imperii», s'approfondit encore dans le contexte négatif des Croisades où s'opéra la nouvelle rencontre (le sac de Constantinople en 1204 est bien «l'événement le plus triste jusqu'à ce jour dans l'historie des peuples chrétiens», p. 37), et les tentatives avortées d'union ne firent qu'exaspérer les préventions en haine inexpiable (p. 46-47).

L'A. estime que cette dépréciation réciproque des Latins et des Grecs n'était pas de caractère national ou racial (p. 41); mais comment concilier ce jugement de valeur avec la constatation que les différences ethniques étaient qualifiées de «naturelles» (Φύσει) par les médiévaux comme par les anciens (p. 35)? L'œcuméniste catholique regrettera qu'aucune allusion n'ait été faite par le conférencier à l'actuel «dialogue de la charité», par lequel Catholiques et Orthodoxes s'efforcent enfin de redécouvrir leur communion profonde dans la foi et dans la tradition apostolique de «l'Église indivise du premier millénaire». H. Hunger relève cependant qu'aux lendemains du II[e] concile de Lyon, Georges l'Acropolite pouvait encore écrire, en joignant aux motifs «ethniques» la foi commune des «Romains», qu'«il n'y a pas d'autres peuples ayant atteint une telle concorde et collaboration spirituelle que Grecs et Italiens» (p. 44-45).

On notera, par ailleurs, que l'«altérité» qu'envisage le byzantiniste viennois n'est pas suffisamment définie. En reprenant les termes de l'œcumenisme contemporain, on pourrait dire que les différences légitimes et nécessaires à l'expression de la vraie catholicité de l'Église, qui doit «respirer par ses deux poumons», occidental et oriental, étaient malheureusement senties par la plupart des Latins et par les Grecs des générations précédentes, comme une divergence hostile et irréconciliable. En passant «de l'anathème au dialogue», les deux Églises voudraient désormais, non tant transformer les anciennes polémiques en «coexistence pacifique» que redécouvrir leurs richesses chrétiennes respectives afin de pouvoir mettre ces charismes spirituels complémentaires au service de l'édification du Corps du Christ.

André DE HALLEUX

J. M. HUSSEY, *The Orthodox Church in the Byzantine Empire.* (*Oxford History of the Christian Church*, ed. by Henry and Owen CHADWICK), Oxford University Press, Oxford 1986, p. XX + 408.

Fino a qualche decennio fa, chi avesse voluto farsi un'idea della storia ecclesiastica bizantina, era costretto a ricorrere o alle voci «Bisanzio», «Constantinopoli», ecc. di alcune enciclopedie o alle opere più voluminose di storia ecclesiastica generale, da quella di Joseph Hergenröther (del resto famoso per una sua opera sul patriarca Fozio) a quelle pubblicate sotto la direzione dei francesi A. Fliche e V. Martin, o del tedesco H. Jedin. In opere del genere, come in quelle di taglio più manualistico (pensiamo soprattutto alla *Storia della Chiesa di* Tuechle — Bihlmeier e alla *Nuova storia della Chiesa*, diretta da R. Aubert, J. Daniélou, ecc.), storici specialisti del mondo bizantino offrivano capitoli e paragrafi riservati alle Chiese d'Oriente, e in particolare alla Chiesa di Bisanzio, vista principalmente nella sua storia esterna, soprattutto nella sua qualità di interlocutrice principale od esclusiva con la Chiesa di Occidente — cioè con Roma.

A parte che tali capitoli e paragrafi non sempre erano sufficienti per numero e sviluppo, essi presentavano un inconveniente ben noto: data la loro dispersione in più volumi, venivano come sommersi nel quadro generale della storia ecclesiastica, sicché al lettore riusciva oltremodo faticosa l'assimilazione organica del loro contenuto. Ne risultava allora un'immagine frammentaria, sfocata, e talora deformata della Chiesa bizantina e del suo divenire storico. I libri poi che erano dedicati a una sintesi indipendente di essa, oltre che essere scarsissimi di numero e di arduo reperimento, troppo spesso erano inficiati da secolari pregiudiziali polemico-propagandistiche e, quindi, riuscivano scientificamente inattendibili e inutilizzabili.

Negli ultimi quattro decenni la situazione va migliorando sensibilmente. I progressi qualitativi e quantitativi compiuti dalla storiografia bizantina (parallelamente a quelli della filologia e della storia dell'arte) hanno permesso la pubblicazione di sintesi sempre più scientifiche anche sul piano storico-ecclesiastico. Siamo dell'opinione che il maggior merito in questo settore spetti al prof. Hans-Georg Beck, il quale, dopo aver composto l'ampio panorama storico-ecclesiastico che fa da supporto indispensabile alla sua *Theologie und Kirche im byzantinischen Reich* (I[a] ediz., München 1959), scrisse tutti i capitoli della storia ecclesiastica bizantina sparsi cronologicamente nell'opera generale suaccennata (*Handbuch der Kirchengeschichte*), diretta da H. Jedin; ma più recentemente ancora ha pubblicato una sintesi sistematica notevolmente più elaborata e documentata: la *Geschichte der Orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich* (= *Die Kirche in ihrer Geschichte.* Ein Handbuch hrsg. v. K. Dietrich SCHMIDT und Ernst WOLF, Bd. I/D, 1), Göttingen 1980.

Ai meriti del Beck ora vengono ad accompagnarsi quelli che, mediante il presente volume, ha acquistato la Hussey, professoressa emerita dell'Università di Londra.

«Questo libro — essa avverte — è scritto innanzi tutto per il lettore non specialista che desideri conoscere un pò una Chiesa che fu una delle principali forze animatrici dell'impero romano d'Oriente. Esso tenta di tracciare la

storia medievale dell'Ortodossia greca in termini di sfida e risposta; di delineare l'organizzazione della Chiesa bizantina mettendo in evidenza il suo ruolo essenziale nel sistema dell'impero e della cristianità; e finalmente di esporre il modo in cui i membri di essa cercarono di conseguire ciò che fu — ed è tuttora — il nucleo dell'Ortodossia, cioè la graduale *theosis* o deificazione di ogni singolo cristiano» (p. 2). Per comprendere il senso di questa triplice finalità prefissa al volume, crediamo utile riferire un capoverso precedente, in cui ci sembra di cogliere la prospettiva storica della Hussey: (Diversamente che in passato) «ora la vita bizantina è vista come caratterizzata da un mutamento costante, benché al tempo stesso ci fosse un'adesione leale a certe tradizioni che governavano l'apparato esterno sia della Chiesa che dell'impero. Perciò è divenuto sempre più chiaro che Bisanzio apportò il suo contributo creativo non solo nel campo dell'arte (questo almeno è stato riconosciuto), ma anche in altri campi e in maniera del tutto speciale nella sua complessa vita religiosa. La Chiesa non era un dipartimento dello Stato; ma era fortemente integrata nella vita quotidiana di un impero considerato idealmente come la mimesi o copia del regno celeste. Nondimeno, in ultima istanza, la Chiesa conservò la propria responsabilità su ciò che non era di Cesare» (p. 1).

Postasi in tale prospettiva, la Hussey ha diviso la sua esposizione in due parti nettamente distinte, dai titoli significativi: I. «Sfida e risposta entro la cornice storica» (p. 9-286); II. «Organizzazione e vita della Chiesa ortodossa in Bisanzio»; cioè nell'impero bizantino (p. 297-368).

Riguardo alla prima parte va subito notato che la Hussey, a differenza di altri storici, come Georg Ostrogorsky, Alexander A. Vasiliev e Louis Bréhier, non fa cominciare la storia della Chiesa ortodossa di Bisanzio — come quella dello Stato bizantino — con la fondazione di Costantinopoli (325) a nuova sede del governo dell'impero romano, ma col secolo VII. In questo secolo la Hussey scorge uno spartiacque («watershed») fra i tre secoli precedenti e gli otto susseguenti dell'impero bizantino e, per conseguenza, della Chiesa ortodossa nell'àmbito dei suoi confini. Ovviamente, la Hussey, operata tale scelta cronologica, non tralascia di richiamarsi spesso agli eventi più importanti dei secoli IV-VI, se non altro per mostrare le radici storiche dei fatti storico-ecclesiastici del secolo VII. Tra tali fatti la Hussey sottolinea la secolare polemica tra ortodossi e monofisiti, che costituivano spesso la maggioranza della popolazione in molte province dell'Egitto, della Siria e della Mesopotamia; il vano ripetersi dei tentativi imperiali di ricondurre i monofisiti all'unione ecclesiastica (che voleva dire anche maggior attaccamento politico all'impero) mediante editti ispirati alle eresie cristologiche del monoergismo e monotelismo, i quali provocavano, come di solito, nuove scissioni e polemiche entro la Chiesa bizantina e nuovi urti coi Papi e l'Occidente; la superfluità di tale politica imperiale non appena le province suaccennate vennero travolte dall'invasione araba, che per i monofisiti equivalse, in ultima analisi, a una liberazione religiosa; la celebrazione del concilio Quinisesto o Trullano (691-92), nel quale Giustiniano II fece riunire l'episcopato del patriarcato costantinopolitano e dell'Illirico orientale soltanto, senza invitare né il papa né i patriarchi orientali: l'imperatore intendeva completare l'opera dogmatica del V. (553) e del VI. (680) concilio ecumenico mediante una riforma (oggi

diremmo) canonico-disciplinare; ma in realtà, accanto a numerosi canoni positivi, ne vennero formulati un buon numero che suonavano censura di certi usi della Chiesa di Roma, degli Armeni, degli Iberi e degli Africani, mentre uno ripeteva il canone 28° di Calcedonia, che i Papi avevano sempre respinto; nessuna meraviglia che il papa Zacaria rifiutò di approvare il Quinisesto, che solo da Giovanni VIII (872-882) sarebbe stato parzialmente accettato (cfr. Hefele-Leclercq, III, p. 560-561), mentre gli storici, ben lungi dal considerarlo ecumenico, come fanno certe Chiese ortodosse, lo hanno guardato sempre con sospetto, soprattutto per lo stato ambiguo della sua tradizione manoscritta (cfr E. HERMAN, s.v. *Trullano*, in *Encicl. catt.*, XII, 586 s.).

Al primo capitolo dedicato a tali vicende, ne seguono altri sette, che permettono di osservare gli alti e bassi della Chiesa ortodossa bizantina attraverso la bufera (tuttora discussa) dell'iconoclasmo (726-843), l'epoca di vigorosa ripresa durante i contrastatissimi patriarcati di Ignazio e Fozio (843-886); gli urti tra il basileus Leone VI e i patriarchi Nicola Mistico ed Eutimio a causa del problema della tetragamia (886-1025); il predominio costantinopolitano in Oriente, nei Balcani e nell'Italia meridionale grazie alla potenza politica raggiunta da Bisanzio sotto la dinastia dei Macedoni (925-1025); la crisi politica (economica, militare, sociale, ideologica) dell'impero, ormai infiacchito e minacciato da Turchi Selgiukidi, Normanni e Occidentali, e la crescente ostilità tra Bisanzio e Roma fino alla tragedia bizantina della quarta crociata (1025-1204); gli effetti negativi e positivi (molto scarsi) della quarta crociata sia sull'impero che sulla Chiesa di Bisanzio frantumati in tre Stati greci antagonisti e in quattro Stati latini, senza contare le colonie veneziane, che comprendevano anche le isole di Creta, dell'Egeo e dello Jonio (1204-1261); i tentativi di eliminare gli effetti negativi mediante incontri, colloqui e ambasciate d'ogni genere (compresi i due concili di Lione nel 1274 e di Ferrara-Firenze nel 1437-39), la cui opera fallì a causa di pregiudizi invincibili, disprezzo vicendevole, cieco fanatismo teologico, differenze ideologiche e culturali incolmabili (1261-1453). Tali vicende condussero alla morte dell'impero bizantino travolto dagli Ottomani, dopo che ebbero conquistato tutta l'Asia Minore, la Bulgaria e la Serbia; esse tuttavia non impedirono alla Chiesa ortodossa di rafforzare le sue posizioni nei Balcani e nella Russia, come pure a chiarire e mettere in maggior evidenza la propria identità ecclesiologica e teologica, continuando implacabile nella sua ostilità verso Roma. A questo risultato positivo contribuì essenzialmente la vita interna ed interiore della Chiesa ortodossa: dall'ideologia ecclesiologica espressa nella «pentarchia» con la sottintesa egemonia di Costantinopoli su tutto l'Oriente cristiano, ai rapporti istituzionali tra imperatore, patriarca e vescovi, alle strutture amministrative del patriarcato, all'influsso potente del monachesimo, fattore precipuo della «vita spirituale degli ortodossi a Bisanzio» (p. 297-368).

Nell'esporre tale massa di fatti — che, naturalmente, andrebbero integrati con quelli che hanno avuto ed hanno come protagonista il mondo ortodosso dal 1453 fino ad oggi — la Hussey à di una chiarezza cristallina. Ci sembra ammirevole la sua capacità di esporre in modo sommario, ma articolato e pieno, fatti talora aggrovigliati, che riusciamo a intravvedere attraverso una documentazione scarsa, frammentaria e contraddittoria in quanto d'origine partigiana o polemica. Ma non meno degna d'ammirazione ci sembrano la

cautela e il distacco storico della Hussey nel valutare uomini e cose. Questa probità scientifica traspare sia dalla maniera magistrale con cui dosa e sfuma le sue frasi in un inglese fermo e dal sapore classico, sia dal modo con cui documenta passo per passo la sua esposizione ricorrendo alle fonti di prima mano, spesso non solo citate, ma riferite alla lettera o analizzate direttamente. Va da sé che tra le fonti di prima mano prevalgano quelle di carattere diplomatico: atti conciliari, atti patriarcali, atti imperiali, bolle pontificie. È ampio e continuo anche l'uso della bibliografia moderna (M. V. Anastos, H.-G. Beck, J. Darrouzès, J. Gouillard, J. Gill, P. Lemerle, G. Hofmann, R.-J. Loenertz, J. Meyendorff, D. M. Nicol, G. Ostrogorsky, K. M. Setton, I. Ševčenko, E. Stein, F. Thiriet, S. Vryonis, ecc.). La Hussey non pretende — è chiaro — d'essere esaustiva nell'uso delle fonti e della bibliografia moderna; ma non mostra complessi di nessun genere quando si tratta di criticare questa o quella opinione, questa o quella tesi, come provano tante note a piè di pagina e tanti capoversi del testo (ma vedi pure la «Nota bibliografica» delle p. 369-379, che precede il breve «Glossario» delle p. 381-383, e l'accurato «Indice» delle p. 385-408).

Ma, intendiamoci, con ciò non vogliamo dire d'esser d'accordo in tutto e per tutto con le tesi, le opinioni e lo stesso metodo della Hussey. Ci limiteremo a qualche rilievo, che secondo noi, è indispensabile.

Nelle p. 9-29 sarebbe stato necessario, a nostro avviso, offrire qualche accenno adeguato all'affare dei Tre Capitoli, che, grazie al despotismo di Giustiniano I e al servilismo compiacente del clero bizantino, si trasformò in una lunga tragedia per papa Vigilio e il suo successore Pelagio (a dispetto o, forse, a causa dei loro ripensamenti diplomatici) e in un dramma secolare per molte diocesi italiane che preferirono lo scisma con Roma piuttosto che accettare la condanna dei Tre Capitoli.

Le pagine conclusive sull'iconoclasmo (p. 65-68) sono ben concepite; ma sarebbero state più oggettive se avessero posto nel dovuto rilievo: I° le perdite irreparabili inflitte all'arte cristiana, a Costantinopoli ed altrove, dalla furia barbaricamente distruttiva degli iconoclasti: basta visitare le chiese di Santa Sofia e di S. Irene di Istanbul per farsi un'idea di tali perdite; II° la gravità eccezionale della sottrazione arbitraria dell'Illirico Orientale, della Calabria e della Sicilia al patriarcato di Roma per attribuirli al patriarcato di Bisanzio, che se ne appropriò senza nessuno scrupolo canonico o d'altro genere: l'essersi rifiutati fin dal Niceno II (787) a restituire quei territori alla giurisdizione patriarcale di Roma fu forse la premessa principale delle future latinizzazioni non solo in tali territori (che per Roma si trattava semplicemente di recuperare), ma anche nei territori del Prossimo Oriente: se Bisanzio non avesse così scandalosamente «grecizzato» nel secolo VIII e seguenti, forse Roma non avrebbe «latinizzato» dal secolo XII in poi: e non è serietà storica riconoscere a una parte soltanto il diritto di praticare il principio che nel secolo XVII venne espresso con la formula *cuius regio eius et religio.* Se lo praticavano da secoli gli imperatori bizantini, perché non avrebbero dovuto praticarlo anche i Normanni e gli altri crociati?

A p. 104 la Hussey afferma che il permesso di contrarre nozze per la quarta volta, concesso dal papa a Leone VI, per Roma fu forse «a measure of economy», ma per la Chiesa di Bisanzio fu un errore, perché esso «con-

travened all the canons». La formulazione è troppo rude. In realtà il papa concesse una licenza che in Occidente sarebbe stata *superflua*, perché la condanna della tetragamia era ignota già da secoli alla disciplina canonica e penitenziale d'Occidente, la quale ammetteva la «poligamia successiva»; mentre nella canonistica bizantina tale condanna era stata sanzionata *soltanto* in virtù di una tradizione rigorista (spesso favotita da eretici), che nei primi secoli del Cristianesimo aveva condannato, senza nessun serio argomento biblico o teologico, perfino le seconde nozze (v. la notevole documentazione riferita da P. PALAZZINI, s.v. *Matrimonio*, in *Enc. catt.* VIII, 455-57). Ma tale infondatezza biblica e teologica valeva anche per le terze e quarte nozze, a voler essere logici. Il papa dunque preferì sacrificare dei canoni tradizionali, ma teologicamente e biblicamente infondati, al diritto naturale al matrimonio posseduto da Leone VI, sia pure già vedovo per la terza volta.

Varie volte, ma soprattutto a p. 167, si afferma che il Papato fino al secolo XI s'era contentato del primato d'onore resogli da Bisanzio «willingly» nell'àmbito della pentarchia patriarcale; da quel secolo in poi, invece, «appoggiato da una rifioritura di devozione religiosa che trovava la sua espressione nel monachesimo e nel movimento crociato», il Papato cominciò ad esigere qualcosa di più e di diverso: il «primatus juris»: Roma doveva essere riconosciuta da ora in poi come «mater et caput omnium ecclesiarum» — esigenza quanto mai indigesta per la Nuova Roma e quanto mai gravida di conseguenze nefaste nei rapporti fra le due Chiese. Vorremmo osservare semplicemente che la documentazione pontificia dei secoli anteriori (specialmente quella di papi come Leone I, Gelasio I, Vigilio, Gregorio I, ecc.) dimostra che l'esigenza del «primatus juris» era tutt'altro che una novità del secolo XI; che in secondo luogo il vero motivo della risolutezza dei papi del secolo XI nell'esigere tale «primatus juris» va ricercato nell'approfondimento teologico e canonico stimolato dalla lotta per le Investiture e promosso dal movimento riformatore di Cluny; che in terzo luogo i Bizantini riconobbero il «primatus juris» del Papa tutte le volte che faceva loro comodo, come dimostrano vari episodi riferiti dalla stessa Hussey: il ricorso a Roma dei patriarchi Ignazio e Fozio, il suaccennato ricorso di Leone VI per le sue quarte nozze, ecc.

A p. 177 si legge: «In Calabria e Sicilia c'erano ancora tracce del rito greco verso la fine degli anni '40» («in the late 1940s»). Chi conosce l'attuale esistenza e vitalità dell'eparchia (diocesi di rito greco) di Lungro in Calabria (istituita nel 1919) e dell'eparchia di Piana degli Albanesi in Sicilia (istituita nel 1937), trova tale affermazione davvero enigmatica.

È certamente triste ricordare la sorte inflitta dalla quarta crociata all'impero bizantino nell'aprile del 1204, dopo averne qualche settimana prima stipulata una «partitio» accurata e minuziosa. La Hussey ricorda l'evento in tale spirito (p. 184 s). Ma purtroppo non fa nessun accenno ai fatti che lo avevano preparato. Essa ignora il *pogrom* di Italiani a cui si abbandonò la popolazione di Costantinopoli nel 1181 (saccheggiandone inoltre i beni) suscitando insopprimibili desideri di vendetta (soprattutto nei Veneziani). Essa ignora pure la parte avuta negli eventi del 1204 da Alessio IV Angelo, che, fuggito dalla prigione in cui lo aveva gettato suo zio dopo averne usurpato il trono al padre, Isacco II Angelo, venne, prima da Innocenzo III e poi dai

capi della prossima crociata a chiedere aiuto per scacciare lo zio e recuperare il trono alla sua famiglia, cioè a se stesso. Innocenzo III rifiutò, com'è risaputo, non potendo ammettere che le armi crociate s'imbrattassero di sangue cristiano; i capi della crociata gli diedero ascolto in barba alle proteste di Innocenzo III, e lo insediarono sul trono imperiale nel 1203. Il male fu che il nuovo basileus non fu in grado di mantenere le generose promesse di aiuti finanziari e militari fatte ai crociati. Ciò che poi accese il furore e le avidità dei crociati, ancora accampati nei dintorni di Costantinopoli e con la flotta veneziana alla fonda tra il Mar di Marmara e il Corno d'Oro, fu il nuovo colpo di Stato che sbalzò dal trono Alessio IV, al quale successe il suo cugino ed assassino Alessio Murzuflo: questo nuovo usurpatore aggravò la tensione coi crociati e coi Veneziani invitando i cittadini di Costantinopoli ad impugnare le armi. Ora, ignorando o sottovalutando fatti del genere, la conquista latina di Costantinopoli si configura come un misterioso atto di violenza gratuita, che permette, naturalmente, di demonizzare a piacere sia i crociati che i Veneziani.

Come molti storici antichi e recenti, la Hussey deplora in termini incisivi che nel concilio Lionese II, prima della proclamazione dell'unione, non ci fu nessuna discussione sui punti controversi tra Roma e Bisanzio. Il fatto è innegabile; del resto, in quel concilio, il centralismo romano raggiunse il culmine: l'assemblea conciliare doveva limitarsi ad approvare le «costituzioni» già preparate in precedenza dai collaboratori prossimi di Gregorio X. Quindi, a Lione nel 1274, ci furono discorsi del papa e di altri padri conciliari, ma nessuna discussione pubblica sui problemi da risolvere. In tale contesto non si ebbe un'eccezione neppure sui documenti portati con sé dall'ambasciata speciale inviata da Michele VIII Paleologo. Ma da ciò non ci sembra di poter dedurre che l'unione proclamata nel 1274 mancò d'una preparazione teologica seria per mancanza di un dialogo qualsiasi tra le due parti. Bisognerebbe ricordare innanzitutto che il Paleologo, fin dal 1261, invitò Nicola, vescovo di Crotone, a recarsi a Costantinopoli per spiegare al clero ortodosso la dottrina latina del *Filioque* (F. DÖLGER, *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches*, N. 1905).

In secondo luogo bisognerebbe tener presenti sia la documentazione diplomatica bizantina e pontificia che le vicende svoltesi a Costantinopoli soprattutto dopo l'arrivo dei nunzi pontifici (1272), mandati appositamente per trattare dell'unione sulla base delle condizioni poste da Roma: la conversione (se così vogliamo dire) del Beccos e le stesse accesissime polemiche tra unionisti ed antiunionisti sono un segno, a nostro parere, che, nonostante tutte le pressioni politiche del Paleologo, era possibile dialogare; e chi a Bisanzio accettò l'unione, certamente non lo fece ad occhi chiusi. Anche se non sempre con entusiasmo.

A proposito del palamismo e della polemica divampata nel secolo XIV a Bisanzio tra Gregorio Palamas e Barlaam Calabro (o di Seminara), il lettore un po' informato osserva facilmente che la Hussey gioca quasi tutte le sue carte sulle tesi ed ipotesi di John Meyendorff, senza dar spazio alle tesi ed ipotesi contrarie (p. 257-260). In un'opera di sintesi, e in questioni ardue e non ancora chiarite come questa, non si può scendere in tanti particolari, non c'è dubbio; ma sarebbe stato indispensabile tener conto almeno di alcuni

scritti fondamentali di autori come Emanuel Candal, Giuseppe Schirò e Bernhard Schultze.

Concludiamo con due minuzie. A p. 3 si parla di un monastero greco di Messina, chiamato S. Giovanni (St John) che sarebbe stato importante, per il suo influsso, come i monasteri degli Studiti, del Monte Athos, delle Meteore e del Patir di Rossano. È facile capire che la Hussey voglia alludere al famoso monastero *del Salvatore* «in lingua Phari» di Messina. Nella nota 94 di p. 247 si cita Niceforo Gregora come testimonianza della stima di gran dotto goduta da Giovanni Beccos anche presso gli antiunionisti; noi avremmo preferito premettervi quella, più valida, di Giorgio Pachymere, contemporaneo ed ammiratore del Beccos, benché antiunionista anche lui (v. soprattutto, *De Michaele et Andronico Palaeologis*, lib. V, 24 s: ed. Bonn, 402-408).

C. Capizzi S. J.

Paolo Odorico, *Il prato e l'ape. Il sapere sentenzioso del monaco Giovanni* (= Wiener Byzantinische Studien, Bd. XVII), Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1986, p. XII-297.

La letteratura gnomologica bizantina attirò su di sé l'attenzione degli studiosi fin dal secolo XVI. Ma tale attenzione s'intensificò dagli inizi del secolo XIX in poi, contò cultori di vaglia, che, fra l'altro, pubblicarono l'*editio princeps* o l'edizione critica di florilegi importanti; basti ricordare J.-F. Boissonade, A. Elter, A. Mai, L. Sternbach, C. Wachsmuth ed O. Hense. Ma spesso tali studiosi, inficiati dal pregiudizio classicista, considerarono le raccolte di sentenze, massime, aforismi, proverbi, ecc., compilate dai Bizantini, soltanto in funzione subordinata: solo come fonti di eventuali recuperi di testi classici altrove irreperibili.

Nell'ultimo mezzo secolo le prospettive sono mutate in meglio anche per questo settore della letteratura bizantina. Pare che gran parte del merito spetti a Marcel Richard, autore, fra l'altro, di un saggio ormai fondamentale: *Florilèges grecs*, in DS, V (Paris 1964), coll. 475-512. Data la sede della pubblicazione, egli si è posto in un'ottica propria alla storia della spiritualità cristiana; e non è a caso che il suo saggio compaia sotto il lemma generale *Florilèges spirituels*, e segue due saggi affini, uno di Henri-Marie Rochais, *Florilèges latins* (coll. 435-460), e l'altro di Philip Delehaye, *Florilèges médiévaux d'éthique* (coll. 460-475). Il Richard sviluppa uno studio capillare sul piano filologico e, soprattutto, codicologico, dal quale risulta in modo evidente non solo l'importanza ma anche il valore culturale indipendente della gnomologia bizantina considerata in se stessa.

Distinti i florilegi in tre classi (damasceni, sacro-profani e monastici), il Richard descrive ben 34 sentenziari o gruppi di sentenziari diversi, indicando di ciascuno la tradizione testuale o ms., contenuta in centinaia di codici greci sparsi nelle biblioteche di ben 46 città o località europee ed extra-europee.

Questo volume dell'Odorico, giovane bizantinista di Trieste, si ricollega

al saggio del Richard. In un certo senso, ne continua e sviluppa le indagini complesse, che tuttora permangono, per vari aspetti, allo stadio iniziale.

Nella seconda «classe» dei florilegi descritti dal Richard — i *sacro-profani*, perché costituiti di materiali ricavati sia da autori non sacri o non cristiani che da fonti sacre cristiane, come la Sacra Scrittura e i Padri della Chiesa — si trova il florilegio di Giovanni Georgide, edito a stampa per la prima volta da Boissonade sulla base del Paris. gr. 1166 (*Anecdota graeca*, I, Parisiis 1829, p. 1-108 = PG 117, coll. 1057-1164). Tra gli altri otto mss. non utilizzati dal Boissonade il Richard segnala il Marc. gr. 23 attribuendolo al sec. XII (*Florilèges grecs*, cit., col. 498). Proprio lo studio diretto di questo codice della Marciana e degli altri che vi si ricollegano attraverso il loro contenuto ha condotto l'Odorico a una scoperta importante e a ricerche ricche di nuovi risultati.

Proprio nel Marc. gr. 23, ormai assegnato al sec. X e proveniente dalla biblioteca del Bessarione, l'Odorico ha scoperto un nuovo sentenziario, che egli chiama *Florilegium Marcianum* e che si trova esemplato immediatamente prima del sentenziario di Giovanni Georgide. L'analisi capillare delle due raccolte induce a conclusioni notevoli: l'autore del florilegio del Georgide si è servito del *Florilegium Marcianum* come fonte diretta; l'autore di quest'ultimo si rivela uomo di cultura ampia e raffinata, con interessi personali che lo spingono ad attingere aforismi, massime, sentenze, detti, ecc. dalle opere originali, mentre il Georgide si mostra subito compilatore non incolto, ma meno fine, animato da interessi prevalentemente etico-religioso-monastici, che dirige la sua opera al gran pubblico e che, per conseguenza, è disposto ad attingere il materiale dai florilegi già esistenti e rendere la sua opera piuttosto banalmente divulgativa. È interessante osservare coll'Odorico che, mentre il *Florilegium Marcianum*, opera di persona colta e raffinata, ci è giunta in un solo codice, quella del Georgide si conserva in nove mss.: segno di una fortuna pubblicistica nettamente superiore.

Ora, ammesso il suddetto rapporto di dipendenza fra le due opere e considerata la brevità del tempo che separa le due redazioni (forse pochi anni o pochi decenni), è possibile identificare i due autori rispettivi, che certamente ebbero in comune il nome di Giovanni? L'Odorico ricercando nel mondo culturale bizantino della prima metà del sec. IX, affaccia l'ipotesi che il *Florilegium Marcianum* sia opera di Giovanni Marocharziamos (= Giovanni Grammatico, ultimo patriarca iconoclasta di Costantinopoli, 837-843), mentre il florilegio del Georgide possa ascriversi al monaco Giovanni, «anagnòste» del monastero costantinopolitano dell'Odigitria e collaboratore del Marocharziamos (vedi l'Introduzione, specialmente p. 17-36). Gli argomenti addotti a favore di tale ipotesi sono pure validi per far concludere che la nascita del genere gnomologico sacro-profano vada assegnata a «verso l'inizio/metà del IX secolo» e non, come ha sostenuto il Richard, alla fine del secolo IX / inizio del X (p. 26).

Forte di questi ed altri risultati, era logico che l'Odorico concepisse l'idea di pubblicare in *editio princeps* il testo marciano da lui scoperto e in edizione critica il florilegio del Georgide, pubblicato, piuttosto difettosamente, come dicevamo, dal Boissonade. All'attuazione di tale impresa è stato incoraggiato dal prof. André Guillou.

Le pagine, introduttive, in cui l'Odorico illustra le difficoltà frapposte dalle tradizioni mss. del florilegio del Georgide e i criteri ecdotici faticosamente adottati lasciano indovinare facilmente le grandi fatiche da lui durate e testimoniano di una bella lucidità metodologica e di un ammirevole acume critico (vedi p. 37-58). Ne danno conferma le pagine coi testi del *Florilegium Marcianum* e di quello del Georgide, a cui seguono quelli di tre appendici gnomologiche ricavate dall'Oxon. bodl. gr. Misc. Auct. T. 5. 23 (sec. XVI); dalla recensione, cioè dal Patm. 668 (sec. XV) e dal Vat. gr. 790 (sec. XV); dal Laur. 56,13 (sec. XVI). Superfluo rilevare che ogni aforisma, sentenza, massima, ecc. è accompagnata non solo di tutte le indicazioni c illustrazioni critico-testuali, ma anche dalla citazione della fonte originale, se possibile. Ad eccezione della terza appendice, i singoli aforismi e detti sono raggruppati in ordine alfabetico secondo la lettera iniziale della loro prima parola; l'Editore ha aggiunto a ciascuno un numero progressivo entro l'àmbito delle singole raccolte. Ciò facilita molte osservazioni; e non solo di indole quantitativa. Qui noteremo soltanto che il *Florilegium Marcianum* conta 410 numeri + 95 a parte, che nel codice sono stati aggiunti sul margine; che la raccolta del Georgide ammonta a ben 1233 numeri; che sommando insieme anche i numeri delle tre appendici si ottiene la bella cifra di 1877 circa (vedi p. 65-255); ma, come appare dagli «Initia sententiarum ex litterarum ordine digesta» (p. 275-292), molti numeri sono ripetuti in una o più collezione, sicché abbiamo calcolato che il numero reale delle sentenze è di circa 1635, cioè 242 circa meno del numero totale precedente.

Le fonti finora identificate di tali testi gnomologici sono, tra sacre e profane, oltre 80. Tra le fonti sacre o cristiane la parte del leone è fatta dai libri sapienziali del Vecchio Testamento e da S. Gregorio Nazianzeno, seguito a ruota da S. Basilio di Cesarea; tra le fonti profane primeggia Isocrate, con Coricio quasi a fianco. È curioso notare un fatto molto significativo sotto l'aspetto storico-culturale: che un autore modesto come Esopo, coi suoi 44 numeri, lasci molto indietro filosofi come Aristotele (8 numeri) e Platone (10 numeri); a tacere poi di altri Grandi rimasti a fare da fanalino di coda con un solo numero per ciascuno (Giuseppe Flavio, Omero, Proclo, Sofocle, Tucidide (p. 293-297).

È evidente che questi sentenziari sono una buona spia per indagare la società bizantina dell'epoca a cui appartennero i loro autori e copisti. Il Guillou mette in rilievo questo fatto con franca compiacenza (vedi «Préface», p. IX-X). Ma, naturalmente, si possono riconoscere a questo genere letterario altre funzioni ed altri valori, forse più importanti ancora: un'interesse religioso, etico ed intellettuale per *l'uomo*, al di sopra d'ogni contingenza storica e d'ogni condizionamento socio-culturale; interesse, in virtù del quale gran parte delle massime, sentenze, detti, ecc. continuano a conservarsi attuali ad oltre millenni di distanza. Si pensi: «Di nessun uomo la vita è del tutto felice, perché operare sempre il bene è possibile a Dio soltanto» (*Flor. Marc.*, 235); «Di quanto uno aumenta in ricchezza, di tanto perde in carità» (ivi, 236); «Qualsiasi anima che non tollera avvertimenti è incurabile» (ivi, 393); «La menzogna è buona quando essa, pur giovando a chi la dice, non nuoce a chi la sente» (*Georg.*, 574); «Come il fumo mette in fuga le api, così l'orgia allontana le grazie dello Spirito» (ivi, 576); «Valgono più le speranze di un

uomo istruito che le ricchezze di un ignorante» (ivi, 586); «È meglio subire una sconfitta con onore, che ottenere una vittora dubbia ed iniqua» (ivi, 593); «Il dissenso a causa della vera fede è preferibile a una coneordia fondata sulle passioni» (ivi, 594); «Bisogna parlare come la gente ordinaria, ma pensare come le persone sagge» (ivi, 618); «È ricco non colui che possiede molto, ma colui che dona molto» (ivi, 855), ecc. ecc.

Queste e tante altre sentenze analoghe forniseono un'idea della rieehezza di pensiero contenuta in quest'opera curata con tanta seienza e fatiea dall'Odorico. Ci auguriamo che questo suo volume, esemplare per tanti versi, serva da stimolo ad altre pubblicazioni analoghe, data la vastità del campo gnomologico, in gran parte ancora da dissodare.

Carmelo Capizzi S. J.

Peter Schreiner, *Byzanz* (= Oldenbourg Grundriß der Geschichte, J. Bleicken, L. Gall, H. Jakobs, Hg., Bd. 22). Oldenbourg Verlag. München 1986, p. XII + 226.

This volume forms part of a series designed to introduce the scholar from one field of study into another, in this case, that of the history of Byzantium, widely regarded as difficult of access and mysterious. It is, therefore, not written for the Byzantinist, although he or she may find some useful items therein, but for the generalist or the specialist in some other area who may wish to study some aspect of Byzantine history. The first third of the book eonsists of a presentation of Byzantine history along standard lines: political, economic, social, administrative devolopments, church and monasticism, and cultural aspects. The seeond part deals with the basic problems and directions of scholarship. Here the author deals with methodology and sources, the question of continuity or discontinuity in Byzantine civilization, relations between Byzantium and other peoples, institutional developments, socio-economic problems, and finally a few words on literature. The third part consists of a lengthy bibliography divided according to subjeet matter and quite up to date. The book concludes with a list of rulers, genealogical and chronological tables, a map, and indices.

A general introductory book such as this is difficult to criticize. The author has stressed certain topics which he considers important. Another scholar might well stress other topies. To a certain extent, then, a review is bound to be somewhat subjective. More attention could, I believe, have been given to theology, liturgy, literature, and art. There is little or nothing on such important matters as science, medicine, or military developments. The author is right, though, in noting that so much has been written on Cyril and Methodius that there is nothing more to be said. He also makes it clear that, despite attempts of Marxist historians, serious scholars cannot speak of feudalism in discussing Byzantine history. On the other hand, as opposed to most modern scholarship, too much importance is attributed to the unpleasant ecclesiastical events of 1054. The criteria for the selection of items for

the bibliography are not clear. There are some 686 entries, some of them important and fundamental, and some of them quite peripheral. One wonders why certain basic sources or studies have not been included while others of less significance have been. In general, though, the author's judgments are sound and his presentation is accurate, and for one interested in Byzantine studies this may be a good place to begin.

G. T. DENNIS, S. J.

ΔΗΜΗΤΡΙΟΥ Γ. ΤΣΑΜΗ, *Φιλοθέου Κωνσταντινουπόλεως τοῦ Κοκκίνου ἁγιολογικὰ ἔργα. Α'. Θεσσαλονικεῖς ἅγιοι. (Θεσσαλονικεῖς Βυζαντινοὶ Συγγραφεῖς, 4). Κέντρον Βυζαντινῶν Ἐρευνῶν*, Thessaloniki 1985, p. 636.

This is the first volume of the hagiographical writings of Philotheos Kokkinos, patriarch of Constantinople from 1353 to 1376, and is concerned with saints from Thessalonica. First is an encomium on St. Demetrius, the patron of the city, followed by one on St. Anysia. The other five saintly personages commemorated here flourished in the period from 1267 to 1359, shortly before or at the same time as the author. They are Nikodemus, Germanos Maroules, Sabas the Younger, Isidore, Patriarch of Constantinople, and Gregory Palamas. In composing these very rhetorical pieces, Philotheos seems to have had in mind two great dangers facing the faithful of his time: 1) their subjection to the Turks and acceptance of Islam, 2) their surrender to Rome and their subsequent latinization. His oration on Demetrius, for example, stresses the martyr's fidelity to the Orthodox faith and his willingness to die for the name of Christ, even to the extent of having the fourth century saint refuse to accept the Latin teaching on the procession of the Holy Spirit. The lives of the five thirteenth and fourteenth century saints are intended to be even more of an inspiration to his own contemporaries. All of these works had been published previously, although some are difficult of access. The edition seems to have been carefully done, and there are some notes, as well as indices of citations and of names. Having these works available in one volume will make it easier to utilize them, and a careful study will surely contribute to a better understanding of late Byzantine thought and attitudes.

G. T. DENNIS, S. J.

Codicologica

Das Neue Testament auf Papyrus. I. Die Katholischen Briefe. In Verbindung mit K. Junack bearbeitet von W. Grünewald. Mit einem Vorwort von K. Aland (Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung, Band 6). Walter De Gruyter, Berlin–New York, 1986, p. 171.

This first volume of the new series contains the material for the Catholic Epistles drawn from available papyri (9, 20, 23, 54, 72, 74, 78, 81). The

extended introduction affords a valuable textual history of these papyri, situated in the context of the manuscript tradition. The second part has the textus receptus of the Catholic Epistles (Nestle-Aland, 26th ed.). Under each line the relevant texts of the papyri are so ordered that the variations, and correspondences, are immediately recognizable. Currently no edition of the Greek New Testament provides this complete information concerning the variant readings of the papyri. For those interested in the text of the Catholic Epistles, the basis is offered for an evaluation of the papyri, and a comparison between them.

It is noteworthy, from the viewpoint of the history of the canon of the New Testament that the Epistles of James, 2 Peter, and Jude are found in the more ancient papyri (James: p. 20, 23 [end of 3rd saec.]; 2 Peter: p. 72 [3./4 saec.]; Jude: p. 72 78 [3./4 saec.]). All of these epistles won more general acceptance in the canon at the end of the 4th century.

E. J. KILMARTIN, S. J.

Ugo ZANETTI, *Les manuscrits de Dair Abû Maqâr, Inventaire* (= Cahiers d'Orientalisme, XI) Patrick Cramer Éditeur, 13, rue de Chantepoulet, Genève 1986, p. 102.

È capitato spesso nella storia dell'orientalismo che si sapesse dell'importanza di una località o di una istituzione per il patrimonio letterario conservatovi, senza avere un riscontro documentario che descrivesse in qualche modo quel patrimonio. Perciò dobbiamo rallegrarci che Ugo Zanetti abbia approfittato di un soggiorno nel famoso monastero di S. Macario, nel Wâdî al-Natrûn, per elencare tutte le ricchezze letterarie che vi si trovano.

L'A. si ripromette di darcene a suo tempo una descrizione più dettagliata. Ma intanto ci dà già un sostanzioso assaggio di quello che sarà poi un catalogo vero e proprio. Ecco allora, come dice il sottotitolo, un *Inventaire* che descrive sommariamente i 490 codici del monastero, compresi i 59 della *dépendance* d'Atris, opportunamente trasferiti con gli altri.

La maggioranza dei codici, 247, ha contenuto liturgico, sotto forma di lezionari, di salmodie, eucologi, salteri o innari e rituali. Gli studiosi di liturgia copta sanno dove cercare.

In ordine di maggioranza numerica vengono quindi i 76 manoscritti agiografici. Poi vengono i biblici, in numero di 48, cui possono affiancarsi quelli di esegesi biblica che assommano a 26. (Altri commenti, di tipo patristico-liturgico, sono 29). Gli omiletici sono 49. I teologici 27. Quelli di diritto canonico copto 11. I puramente linguistici sono soltanto 3.

L'*Inventaire* non si limita evidentemente a questa enumerazione. Precisa per esempio che tra gli 11 codici di diritto canonico figurano due esemplari del Nomocanone di Ibn al-'Assâl, di 178 e di 199 fogli ciascuno, oltre a un Nomocanone non identificato di 236 fogli.

Infatti, oltre alla sommaria descrizione del contenuto di ogni codice, con rinvii alla *Bibliotheca Hagiographica Graeca*, alla *Clavis Patrum Graecorum*,

alla GCAL, a Troupeau, *B N de Paris, Catalogue des ms arabes: Ms chrètiens*, I-II, l'*Inventaire* ha tutta una serie di utili indici: di autori e traduttori, (manca quello dei copisti che l'A. riserverà probabilmente per il Catalogo vero e proprio), delle persone, linguistico, cronologico, (i ms sono datati o databili dal IX° al XX° secolo). Gli indici per materia raggruppano tutti i codici sotto le voci: agiografia, apocrifi, apoftegmi, Bibbia, canoni, esegesi, filosofia, lingue, liturgia, omelie, spiritualità, storia, teologia, titoli arabi.

Come si può intuire l'*Inventaire*, in attesa del *Catalogue* è ottimo strumento di lavoro. Chi lo userà farà delle scoperte, seguendo l'esempio dell'A. che sfogliando i codici di S. Macario ha scoperto tra l'altro il *Libro sulla confessione* di Marco Ibn Qanbar che Graf aveva detto perduto.

V. Poggi S. J.

Coptica

James E. Goehring, *The Letter of Ammon and Pachomian Monasticism.* (= Patristische Texte und Studien, Band 27) Walter de Gruyter, Berlin-New York 1986, p. XII + 308.

La Lettera di Ammonio fu scritta da un vescovo egiziano del IV° secolo non altrimenti noto, probabilmente in risposta al vescovo di Alessandria, Teofilo, che gli aveva chiesto di narrargli gli anni trascorsi in un monastero pacomiano, guidato dall'abate Teodoro.

La Lettera che è propriamente un *encomio* o *vita* di Teodoro, era già stata edita nel 1680 da AASS e da Halkin nel 1932 c nel 1982, basandosi su uno o due manoseritti. L'A. dà qui una nuova edizione ehe tiene conto di 4 manoscritti: della Laurenziana fiorentina, della BN di Atene, della Vaticana e dell'Athos. Oltre questo e traducendo in inglese il documento (il ehe era già stato fatto da Veilleux nel 1981), l'A. inserisce la Lettera nel complesso della tradizione pacomiana, come elemento costitutivo dello stesso *corpus pachomianum.* Ecco perché le prime centoventi pagine del volume trattano di storia della ricerca su Pacomio e si estendono su argomenti anche apparentemente lontani al tema specifico della Lettera, come su *Vita, Ascetica, Regulae* di Pacomio. Di fatto la stessa Lettera di Ammonio contiene numerosi dati sulla concezione monastica di Pacomio, la sua spiritualità, l'ascetica, la liturgia, la disciplina, il tipo di lavoro in uso nei suoi monasteri. Ciò appare soprattutto dalle note al testo della Lettcra (p. 183-295) dove l'A. ha aecuratamente rilevato simili dati documentaristici. In tutto il volume l'A. dimostra di conoscere la antica e recente bibliografia pacomiana, la storia ecelesiastica e monastica egiziana dell'epoca. Infatti le sue note alla Lettera sono arrieehite di numerose utili considerazioni collegate in un discorso critico. Anehe se non tutto è nuovo, il volume è un positivo contributo agli studi paeomiani.

Lo concludono una bibliografia scelta, un indice onomastico e uno biblico.

V. Poggi S. J.

Liste der koptischen Handschriften des Neuen Testaments, Franz-Jürgen SCHMITZ, *Die sahidischen Handschriften der Evangelien*, bearb. von F.-J. SCHMITZ und Gerd MINK. Mit einem Vorwort von Barbara ALAND, (= Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung, Bd 8) Berlin-New York, de Gruyter, Teil I 1986, p. XIII+472.

Nel 1911 mancavano, secondo Horner, una cinquantina di versetti per avere tutti i quattro Vangeli in copto sahidico. Allora Horner recensiva 271 luoghi (biblioteche, archivi o musei) donde provenivano i frammenti della sua lista. Oggi questo volume, parte del progetto illustrato da K. Aland al primo congresso dei Coptologi tenuto al Cairo nel 1976, recensisce ben 387 luoghi in cui si trovano manoscritti dei Vangeli in sahidico. Del resto dalla concordanza con Horner (p. 463-465) si può constatare che progresso abbia fatto la coptologia anche per la ricostruzione completa dei Vangeli in sahidico. Alla lista di Horner mancavano per esempio il manoscritto Palau-Ribes con Marco, Luca e Giovanni, risalente, secondo Quecke, alla prima metà del secolo V°; il papiro Bodmer XIX, con quattordici capitoli di M risalente al 4° o al 5° secolo; il Chester Beatty con Giovanni, dell'anno 600, ecc.

Questo volume incomincia le sue liste proprio con questi manoscritti più antichi. Esso descrive circa 750 fogli e frammenti manoscritti dei Vangeli in sahidico, dando per ciascun pezzo, il luogo, il contenuto, la datazione, il materiale, il numero di fogli, le linee, le lettere, le dimensioni, le annotazioni e la bibliografia. Spesso il medesimo codice, smembrato, ha fogli in luoghi diversi, dalla British Library, al Museo Copto, alla Biblioteca Vaticana, alla BN parigina, alla Pierpont Morgan Library di New York, ecc. Alla fine il volume ha un indice dei luoghi, la concordanza citata e una bibliografia ragionata.

Con l'altro volume in preparazione (Teil II.) questo lavoro costituirà la base previa dell'edizione integrale critica dei Vangeli in sahidico.

Siamo veramente ammirati della massa di informazioni offerte in questo strumento di lavoro. Ci domandiamo soltanto se la presentazione tipografica sia adeguata. Non abbiamo alcuna prevenzione contro il *personal computer*, ma la stampante avrebbe dovuto dare risultati migliori.

V. POGGI S. J.

Le Livre de Thomas (NH II, 7). Texte établi et présenté par Raymond KUNTZMANN (= Bibliothèque Copte de Nag Hammadi, Section «Textes» 16) Les Presses de l'Université Laval, Québec, Canada 1986. p. XVI+202.

L'A., nel darci il testo copto sahidico e la traduzione francese del settimo trattato del codice secondo di Nag Hammadi, contribuisce validamente alla comprensione di questo documento breve ma difficile.

Si tratta di un'omelia ascetica scritta verso il 275 della nostra era, che ha

per protagonisti il Salvatore, Tomaso apostolo, Matthaias lo scriba, l'atleta che spedisce lo scritto e i perfetti che ne sono destinatari. Varie letture possono farsene: giudeo-ellenica, giudeo-cristiana, gnostica o semplicemente monastica. Nessuna si presenta come esclusiva. Lo scritto si compone di un prologo redazionale, di un discorso introduttivo del Salvatore, di sette scambi dialogici tra Tomaso e il Salvatore e ancora di un monologo del Salvatore con una maledizione e tre benedizioni.

Il testo che deve essere considerato nella sua globalità come un tutto è sotteso da una soteriologia che identifica la salvezza con la conoscenza e oppone ignoranti a perfetti, figli del fuoco o dannati a figli della luce; è pure caratterizzato da una condanna radicale di ogni compromeso con la carne, equiparando i reprobi agli animali irragionevoli.

Dopo l'introduzione, l'edizione e la versione (p. 1-47), un lungo commento discute e spiega i singoli passi del testo (p. 48-177).

L'A. non pretende aver risolto tutti i problemi, né chiarito ogni dubbio. Tiene conto di quanto è stato scritto in precedenza (cfr Bibliografia p. IX-XIV) e si avvale di un'analisi minuziosa del testo di cui ricostruisce dettagliatamente la struttura (p. 11-21).

Un appunto potrebbe essere il mancato approfondimento in chiave gnostica del termine «gemello» che il testo sottolinea. Infatti il *syzygos* (pure ricordato nel commento a p. 58) ha una sua valenza gnostica rivisitata recentemente dalla Sfameni Gasparro.

Quanto all'*enkrateia*, propugnata decisamente dal Salvatore in questo documento, sarebbe stato utile raffrontarla con quella gnostica proposta nell'opera collettiva dal titolo appunto di *Enkrateia* diretta da U. Bianchi.

Il volume fa comunque onore alla collana. È corredato di un indice onomastico, di un indice di termini greci e di un altro di termini copti.

V. Poggi S. J.

Françoise Morard, *L'apocalypse d'Adam*. Texte établi et présenté par Fr. M. (= Bibliothèque Copte de Nag Hammadi, section «Textes», 15, Collection éditée par J. É. Ménard, P.-H. Poirier, M. Roberge, en collaboration avec B. Barc, P. Claude, J.-P. Mahé, L. Painchaud, A. Pasquier), Les Presses de l'Université Laval. Québec, Canada 1985, p. XVIII + 146.

Questa Apocalisse di Adamo, cioè quanto il primo uomo rivela a suo figlio Set, è la storia gnostica dell'umanità, dall'origine della prima coppia umana fino al giudizio divino finale. La colpa di origine è il conflitto tra il Demiurgo e la luce. L'uomo soffre le angosce della morte pur avendo in sé il seme della santità. Tale storia è contrassegnata da successive discese dell'illuminatore, ognuna delle quali provoca reazioni punitive del creatore, attraverso il diluvio, il fuoco, la persecuzione.

Gli eletti si salvano riconoscendo gli inviati e liberandosi dalla schiavitù

del demiurgo. Adamo e Noè sono figure esemplari di due fasi della storia umana, prima e dopo il diluvio.

Benchè Epifanio parli di varie Apocalissi di Adamo, non se ne conosceva alcuna fino alla scoperta del cod. V di Nag Hammadi. Si capisce allora l'interesse per questo testo. Böhlig e Labib ne hanno fatto un'*editio princeps*. Altri l'hanno studiato. Esso appartiene al genere dell'apocalittica giudaica e precisamente alla specie «setiana» dove cioè Adamo parla a Set. Steso probabilmente in greco, come fanno pensare Noè chiamato Deucalione e le Muse, dette Pieridi, esso è qui redatto, all'inizio del secolo II°, se non alla fine del I° secolo della era cristiana, in copto sahidico, con particolarità achmimiche e subachmimiche.

Di tale testo copto l'A. fa un'edizione critica, con riferimenti alle due edizioni precedenti, dà una traduzione francese e un commento esegetico, corredato da due indici lessicali. Premette un'introduzione arricchita di abbondante bibliografia.

L'A. conosce quanto è stato scritto sull'argomento; cerca e accoglie consigli altrui, ma raggiunge convinzioni personali, anche in contrasto con opinioni dei predecessori. Secondo lei, per esempio, non è necessario, come volevano Hedrick e Turner, ipotizzare due fonti redazionali maldestramente riunite. La coerenza interna del testo esclude simile teoria. Neppure sono da moltiplicare le ipotetiche interpolazioni. L'unica vera interpolazione per l'A. è la sorprendente condanna della triade luminosa, che si legge nel n. 84 del codice (p. 116).

Questo accurato lavoro, pur non rispondendo a tutti i problemi («Notre but... est de saisir le sens du texte en lui-même, sous une symbolique dont... la signification de détail nous échappe en partic», p. 103) dà un'impressione di seria onestà. Per quanto ne possiamo giudicare costituisce una solida base per ulteriori approfondimenti.

V. Poggi S. J.

Encyclopedica

Jean Darrouzès et Albert Failler, *Tables générales des Échos d'Orient (1897-1942)* (= Archives de l'Orient Chrétien, 15) Institut Français d'Études byzantines, Paris 1986, p. 392.

La rivista *Échos d'Orient*, nata nel 1897, è stata sostituita nel 1942 da *Études byzantines* che, a sua volta, ha cambiato nel 1945 il titolo in *Revue des études byzantines*. Il primitivo periodico degli Assunzionisti ha avuto dunque un'esistenza di 45 anni, contando, tra varie vicissitudini, 39 tomi e 18.400 pagine complessive. Ora, su questo insieme di articoli, di note e di recensioni, che hanno promosso e nutrito per un quarantaciquennio l'interesse per l'Oriente Cristiano, i due Autori forniscono un ottimo strumento di lavoro con questo volume di indici. E contribuiscono inoltre alla storia degli Assunzionisti, specialmente di L. Petit, S. Salaville e V. Laurent che hanno successivamente diretto la rivista.

Dopo avere identificato quasi tutti coloro che hanno firmato con pseudonimi, si dà un elenco degli autori che hanno firmato gli articoli (p. 19-21), un altro degli autori che hanno firmato le recensioni (p. 235); quindi una lista delle iniziali usate (p. 25) e un elenco di 79 Assunzionisti che hanno collaborato alla rivista (p. 27). Poi viene l'indice di articoli e note, in ordine alfabetico secondo il nome dell'autore (p. 29-80); l'indice di cronache e di una trentina di articoli non firmati (p. 81); l'indice delle oltre 2600 recensioni, in ordine alfabetico secondo il nome dell'autore dell'opera recensita (p. 83-209); l'indice analitico per materia (p. 211-349); l'indice dei manoscritti studiati (p. 351-373) e l'indice delle parole greche aventi particolare rilievo (p. 375-392).

Approviamo senz'altro l'iniziativa, convinti come siamo che il generale livello della pubblicazione merita quest'operazione di recupero. Troviamo molto ben fatto l'indice per materia e preziosi gli altri sussidi. Il Lettore che se ne varrà constaterà quanto attuale sia ancora il ricorso ai pionieri di *Échos d'Orient*. Esiste del resto un precedente negli indici dattiloscritti anonimi compilati, credo, da C. Korolevskij, e annessi alla collezione di *Échos d'Orient* della Biblioteca del nostro Istituto.

Certo sarebbe stato ancor meglio se l'indice per materia tenesse conto anche di tutte le recensioni. Il sistema poi dei rinvii avrebbe potuto essere più funzionale. Per esempio, dall'indice per materia il Lettore viene a sapere in quale tomo e in quali pagine si tratti di un dato argomento. Non sa però, senza ricorrere alla rivista stessa, il titolo dell'articolo o della nota, né chi ne sia l'autore. Si sarebbe ovviato a questa manchevolezza elencando articoli e note in ordine di apparizione, con relativi autori.

V. Poggi S. J.

Lexikon des Mittelalters, dritter Band/ siebente — zehnte Lieferungen, *Drachenfisch- Erziehungs-* und *Bildungswesen Titelei.* Artemis Verlag, München u. Zürich 1985-1986, col. 1345-2218.

In queste quattro Lieferungen del vol. III° del *Lexikon des Mittelalters* almeno 200 voci, che comportano talvolta sottovoci, hanno attinenza con l'Oriente Cristiano. Evidentemente non le menzioniamo tutte. Ci soffermiamo soltanto su qualcuna.

Ecco, per esempio, nella 7. Lieferung la voce *Dreifaltigkeit* che comprende *Darstellungen in der Kunst: Russische Kunst*, dove la famosa Trinità di Rublev, pur rinviando alla voce sull'artista, è qui inserita nel suo contesto con ragguagli e documentazione bibliografica aggiornata.

Nello stesso fascicolo le voci *Dreikapitelstreit, Drusen, Dschingis Chan, Dualismus, Dubois Pierre, Ecclesia und Synagoge, Edessa* le avremmo desiderate invece più sviluppate.

La 8. Lieferung continua l'articolo *Edessa* e lo fa subito seguire dalla voce *Edessa, Schule von.*

Nel lungo art. *Ehe* e nel successivo *Ehebruch* avremmo voluto anche sottovoci sui Cristiani del Vicino Oriente. Sulle *Eigenschaften Gottes* bisognava riferire anche la concezione islamica o almeno rinviare a dove se ne tratti. *Eine, Einheit Gottes* doveva inserire almeno un accenno al *tawḥīd* dei Musulmani, soprattutto perché la convinzione islamica di essere il più puro monoteismo agisce spesso nella polemica medievale islamo-cristiana. La voce *Eisen* non attribuisce la parte dovuta all'industria damaschina. Parlando di *Eiximenis Francesc* non si affronta il problema se Ignazio di Loyola ne subisse l'influsso. *Ekstase* non dovrebbe limitarsi quasi esclusivamente all'ambito cristiano.

La 9. Lieferung nella voce *Elephas* avrebbe potuto menzionare il desiderio di Carlo Magno di avere un elefante (M. Borgolte, *Gesandtenaustausch der Karolinger mit den Abbasiden*, 49) e nella voce *Elias prophet* avrebbe dovuto anche menzionare la parte che questo personaggio dell'AT ha nel folklore islamico, essendo perfino identificato con al-Ḫidr, il maestro di profezia della sura 18 (Kriss, *Volksglaube im Ber. des Islams*, I, 154,). La voce *Emanation* poteva citare anche il sufismo. Al-Ġazālī rimprovera infatti alcuni sufiti di concepire il rapporto di Dio con la sua creatura come un'emanazione (Munqiḏ min al-ḍalāl, c. 4).

L'art. *Engel* non cita nella sottovoce *Ikonographie* Marini Chiarelli OCP (1984) 65-93. La voce *England* doveva avere una sezione sulla partecipazione alle Crociate o almeno rinviare a dove se ne tratti. È un peccato che *Enkratiten* non si avvalga della recente opera collettiva *Enkrateia* curata da U. Bianchi.

Nella 10. Lieferung, la voce *Enzyklopädie* doveva occuparsi della civiltà islamica medievale dove questo genere è rappresentato. *Ephesos, Konzilien* poteva avere maggior sviluppo. Altrettanto *Ephraem Syrus. Epiklese* è del tutto insufficiente. L'art. *Epilepsie* non dice del ricovero di epilettici in monasteri o presso santuari. La voce *Epiphanius* non cita libri e articoli pure importanti.

La sottovoce D. dell'art. *Epos* doveva menzionare la presenza nel folklore europeo della saga di Secondo il Taciturno (A. Hilka, *Das Leben u. die Sentenzen des Philosophen Sekundus des Schweigsamen in der altfr. Lit. nebst krit. Ausg. der lat. Übersetzung*, Breslau 1910).

Nella lista cronologica di *Erdbeben* manca quello del 551 che distrusse irrimediabilmente la Scuola giuridica di Beirut.

L'art. *Ernährung* non cita il gelato che ebbe favore tra gli Arabi né il fatto che Califfi egiziani si facessero portare ghiaccio dal Libano per avere sorbetti sulla loro tavola.

Del resto siamo sempre ammirati per il livello di questo prezioso strumento di lavoro che si rivela il LdM e attendiamo il completamento dell'opera.

V. POGGI S. J.

Gnostica et Manichaica

Università degli Studi della Calabria. Centro Interdipartimentale di Scienze Religiose, *Codex Manichaicus Coloniensis*. Atti del Simposio Internazionale (Rende-Amantea 3-7 settembre 1984) a cura di Luigi Cirillo con la collaborazione di Amneris Roselli (= Studi e Ricerche 4), Marra Editore, Cosenza 1986, p. 390.

Sono 19 contributi sul Codice Manicheo di Colonia, papiro egiziano del 4°-5° secolo, con il racconto in greco di 22 anni di vita di Mani. Sul Codice si è infatti tenuto, dal 3 al 7 settembre 1984, un Simposio Internazionale, per iniziativa del Centro Interdipartimentale dell'Università della Calabria. Organizzatore del Simposio e curatore degli Atti è L. Cirillo, docente di quella università e noto per studi sui Giudeocristiani, sugli Elchasaiti e sullo stesso Codice Manicheo di Colonia. Suo è un contributo del volume (p. 97-139).

All'incontro calabrese non sono mancati i più competenti addetti ai lavori, quali A. Böhlig, che avendo dedicato tanti anni a ricerche sulla gnosi e sul manicheismo ha assunto la presidenza del Simposio e ha premesso una prefazione al volume (p. 9-12); U. Bianchi, storico delle religioni e della gnosi in specie (p. 17-35); K. Rudolph, anch'egli specialista della gnosi e tra i primi a sottolineare l'importanza del Codice coloniense (p. 69-80); A. F. J. Klijn, editore di un famoso apocrifo siriaco (p. 141-152); A. Henrichs, L. Koenen e C. Römer, editori del Codice stesso (p. 183-204, 285-332, 333-344); P. H. Poirier, editore dell'*Inno della Perla* (p. 235-248).

Inoltre, J. Maier tratta di presenza giudaica in Mesopotamia all'epoca di Mani (p. 37-67); G. Strecker esamina il rapporto tra Codice e Giudeo-cristianesimo (p. 81-96); G. G. Stroumsa studia l'esoterismo in pensiero e contesto manichei (p. 153-168); J. Ries tratta di anima del mondo e dei tre sigilli, nella controversia tra Mani e gli Elchasaiti (p. 169-181); W. Sundermann esamina nel Codice la rivelazione manichea (p. 205-214); H. D. Betz vi ricerca il pensiero paolino (p. 215-234); G. Sfameni Gasparro tratta del *syzygos* manicheo (p. 249-283).

Manca purtroppo il contributo storico-culturale di M. Massa, sull'Oltreufrate nei secoli II° e III°. Esso apparirà a parte, a causa della mole. Sarebbe stato opportuno riportarne una sintesi, semmai omettendo la traduzione italiana della Prefazione di Böhlig (p. 13-16). Ottime le *Conclusioni* sul Simposio stese da F. Bolgiani, tanto più benvenute in quanto il volume manca di indici analitici o di altri sussidi. Buona la veste tipografica e la tempestività con cui una serie di saggi su un testo manicheo importante viene messa a disposizione degli studiosi.

V. Poggi S. J.

Jacques MÉNARD, *De la Gnose au Manichéisme*. Gnostica, Paris, Cariscript 1986, p. 106.

Comme le relève l'auteur, l'étude des origines et de l'histoire de la gnose compte parmi les problèmes les plus difficiles non seulement pour la problématique gnostique elle-même, mais aussi pour l'histoire de la religion dans l'antiquité (p. 5). D'ailleurs, Jacques Ménard est une autorité reconnue dans ce domaine. Professeur titulaire de la chaire d'histoire des religions à l'Université des Sciences humaines de Strasbourg, il a à son actif de nombreuses publications sur le gnosticisme et il est en outre l'éditeur principal de la publication française des textes de Nag Hammadi, découverts il y a plus de quarante ans. Le présent ouvrage est une esquisse de ce qu'est la gnose — une espèce de «Who's Who» des gnostiques et des courants auxquels ils ont donné vie. Après une étude des causes à l'origine de ce complexe phénomène (p. 5-28), suit une étude des écoles primitives (p. 28-46) et un exposé des grands systèmes gnostiques du IIème siècle (p. 46-68). Vient ensuite un développement sur le manichéisme, défini comme «la systematisation définitive et conséquente de l'ancienne gnose» (cfr p. 69-88). La partie la plus intéressante est, semble-t-il, celle qui concerne le petit groupe de gnostiques qui subsiste jusqu'à ce jour, les Mandéens, dont les centres actuels sont Bagdad et Basra (p. 88-102), secte juive hérétique pour laquelle la figure de Jean-Baptiste n'est pas essentielle (p. 99).

Tout ceci est présenté de façon claire et intéressante, mais, dans une matière aussi complexe et controversée, il eût été souhaitable d'ajouter à cet ouvrage un bref panorama des principaux spécialistes modernes du gnosticisme et de leurs interprétations divergentes.

E. G. FARRUGIA, S. J.

Islamica

Fede e controversia nel '300 e nel '500, Memorie Domenicane, Nuova Serie, 1986, N. 17, Centro Riviste della Provincia Romana, Pistoia 1986. p. XL + 544.

In questo fascicolo di *Memorie Domenicane* oltre 180 pagine sono dedicate a Ricoldo di Montecroce e al suo *Contra Legem Saracenorum* (l'A. documenta le lezioni *Riccoldo* e *Sarracenorum*). Di questa operetta, non tenera verso l'Islam (Ricoldo ne esclude la provenienza divina e ne controbatte le concezioni) scritta dal domenicano fiorentino alla fine del secolo XIII, dopo un lungo soggiorno tra i Musulmani e l'apprendimento della lingua del Corano, si conoscono ben 28 manoscritti. Stampata nella lingua originale latina già l'anno 1500 a Siviglia, quindi in spagnolo a Toledo nel 1502, diffusa nella versione greca fattane da Demetrio Cidone verso il 1385 e a suo tempo inserita nella PG, ritradotta dal greco in latino da Bartolomeo Piceno di Monte-

arduo e in tedesco da Martin Lutero, mancava finora di edizione e studio critici.

Il P. Jean-Marie Mérigoux O. P. nel saggio, *L'ouvrage d'un frère prêcheur florentin en Orient à la fin du XIIIe s. Le 'Contra legem Sarracenorum' de Riccoldo da Monte di Croce* (p. 1-144) si dedica a questa incombenza, basandosi su un manoscritto di autore, cioè su una copia del suo scritto, rivista c completata dallo stesso Ricoldo. Questo manoscritto si credeva perduto quando un inventario di codici della Biblioteca Nazionale di Firenze lo ha identificato di recente nel cod. *Conv. soppr. C. 8. 1173* di quella Biblioteca (cfr tavole I-VI).

Oltre a dare l'edizione, corredata di note esegetiche e di riferimenti biblici, coranici, nonchè di citazioni esplicite o implicite di opere polemiche precedenti, come di Marco di Toledo, Pietro Alfonso, Pietro il Venerabile, Raimondo Marti e della *Contrarietas Alpholica*, Mérigueux ricostruisce la vita di Ricoldo, la sua produzione letteraria e descrive i manoscritti che contengono il *Contra Legem.*

Pur con le ricerche fatte e con la documentazione raccolta, l'A. non riesce però a determinare esattamente il tempo della composizione del *Contra Legem.* E benchè E. Panella approfondisca la questione nella *Presentazione* (p. I-XL), neppure lui trova più di un *terminus ante quem*, l'anno 1300, quando Ricoldo finisce il suo *Liber peregrinationis*, sicuramente composto dopo il *Contra Legem.*

Inoltre, basandosi su un manoscritto quasi-autografo, il P. Mérigueux si è ritenuto scusato dal riportare varianti dei numerosi manoscritti la maggioranza dei quali (18 su 28) egli ha visto nell'originale o nel microfilm. La storia della tradizione manoscritta del *Contra Legem* è dunque tuttora da completare.

Passi importanti sono stati fatti ma non tutto è ancora risolto.

Il volume ha ancora un lungo art. di S. I. Camporeale, sul controversista domenicano Giovanmaria Tolosani (1530-1546); due *Note* di E. Panella sui priori di Santa Maria Novella (1221-1325) e di L. Polizzotto, sui savonaroliani *Capi rossi*; quindi una serie di recensioni conclude il fascicolo.

V. Poggi S. J.

Kitāb Ibn Sallām, Eine Ibaditisch-Magribinische Geschichte des Islams aus dem 3/9 Jahrhundert, Werner Schartz und Šaiḫ Salim Ibn Ya'qūb (Hg.), (Bibliotheca Islamica, 33), Wiesbaden, Franz Steiner Verlag GMBH 1986, p. 172.

S'agit-il d'un bref traité d'histoire musulmane? Si on mesure les livres au nombre de pages, celui-ci qui n'en comporte qu'une centaine, ne serait qu'un opuscule. Mais c'est le plus ancien texte Ibadite-Maghrébin et le plus ancien ouvrage de tout le Maghreb musulman et qui plus est, écrit par un musulman de race non arabe. Il s'agit donc d'un texte très précieux, parce qu'écrit par un autochthone et qui peut nous aider à comprendre comment des «Barbares» sont parvenus à s'intégrer dans la civilisation arabomusulmane.

Écrit après 273 de l'hégire (= 886-7 AD) cet ouvrage méritait une édition critique. Celle-ei a été soigneusement réalisée par le Šaiḫ Salim Ibn Ya'qūb et Werner Schwartz. L'Institut Oriental de la Deutsche Morgenländisehe Gesellschaft de Beyrouth a assuré la publication.

Dans l'Introduction les deux éditeurs présentent le texte qui se compose de quatre parties inégales. Puis un mot sur l'auteur et sur l'unique manuserit de 30-32 folios découvert en 1964 par le Šaiḫ Salim Ibn Ya'qūb.

La première partie de l'ouvrage traite de la foi musulmane. Puis vient un exposé des lois religieuses. Les débuts de l'Islam, les Omeyyades et les Abbassides occupent la troisième partie. Enfin, la quatrième et dernière partie est consacrée aux «Ulémas», aux théologiens, et aux chefs Ibadites en Orient, en Égypte, à Kairouan et à Tripoli. L'auteur qui est maghrébin loue les «Barbares» et attaque les Omeyyades et les Abbassides. Il s'attache à démontrer la véracité de l'Islam authentique et l'hypocrisie de ceux qui ne sont musulmans que de nom: «les bons prédécesseurs qui sont morts connaissaient mieux les choses de Dieu que ces gens qui sont parmi vous aujourd'hui» (p. 116). Une optique donc traditionnaliste car selon notre auteur, l'histoire de l'authentique message de l'Islam se eonfond avec l'histoire ibadite.

Après l'édition de ce livre, il ne reste plus qu'à en faire une bonne étude à la lumière de l'histoire générale de l'Islam.

Joseph HABBI

Wilfred MADELUNG, *Streitschrift des Zaiditenimams Aḥmad an-Nāṣir. Wider die Ibaditische Prädestinationslehre.* Herausgegeben von W. M. (= Bibliotheca Islamica, 30) In Kommission bei Franz Steiner Verlag GMBH, Wiesbaden 1985, p. 18+352 (arab.).

Già quando lavorava al suo *Der Imām al-Qāsim I. Ibrāhīm und die Glaubenslehre der Zaiditen*, Berlin 1965, l'A. aveva deciso l'edizione di questo *K. al-naǧāt*. Proprio mentre ne trascriveva il testo dal codice di Münehen seppe di un altro manoscritto nella grande moschea di San'ā'. Recatosi laggiù constatò ehe il codice conservato in Baviera mancava di un quarto dell'intero scritto.

Ora ci dà nella sua totalità quest'opera composta dall'imām zaidita Aḥmad b. Yaḥyā al-Nāṣir li-Dīn Allāh tra gli anni 919 e 927.

Il *K. al-naǧāt* è un tassello importante per rieostruire il problema del rapporto tra onnipotenza di Dio e libertà dell'uomo che occupò la teologia islamica ai suoi inizi. Infatti lo scritto di al-Nāṣir espone in proposito una concezione zaidita, confutando passo per passo un'opera antiqadarita composta nel secolo ottavo dall'ibadita 'Abd Allāh b. Yazīd. Costui ha una concezione deterministica ed anuncia già la teoria del Corano creato. Ai bambini morti nell'infanzia, figli di politeisti o di musulmani indegni, assegna una sorte simile a quella del limbo cristiano. La sua concezione della volontà salvifica universale di Dio richiama la distinzione cristiana fra grazia sufficiente e grazia efficace.

Al-Nāṣir, confutando l'ibadita, difende la tesi della libertà umana, senza rifarsi esplicitamente ai mu'taziliti, benchè talvolta ne citi le argomentazioni, come fa per Abū-l-Huḏayl (ar. p. 78-79).

Quest'edizione critica, basata sui due manoscritti, di München, il Glaser 4, copiato entro il febbraio 1170 e di San'ā', il Mutawakkilīya, Kalām 141, copiato entro il 5 ottobre 1154, è preceduta da due *Vite* dell'imām zaidita al-Nāṣir, tratte da due opere enciclopediche rispettivamente di Abū Ṭālib al-Nātiq, del secolo 11°, e di Ḥumaid al Muḥallī, del 13°.

Il lavoro, eseguito con l'acribia di chi si occupa da decenni di testi teologici musulmani è corredato da indici onomastici di persona, comunità, tribù, sette, località e da un indice delle citazioni coraniche.

Il volume, stampato a Beirut in tempi difficili, non senza il contributo di abnegazione e dinamismo del collega Anton Heinen, rende un notevole servizio all'islamologia, in continuità con lavori di Ringgren, Van Arendonk, R. Strothmann, Van Ess e dello stesso A.

Da questa edizione che documenta concezioni zaidite in contrapposizione a tesi ibadite, gli studiosi attingeranno tra l'altro nuovi elementi per completare l'ambizioso quadro di Gimaret, *Théories de l'acte humain en théologie musulmane* e forse per risolvere l'alternativa con cui si conclude uno studio sulle origini della teologia islamica, citato de Madelung: Bisogna scegliere tra i due corni del dilemma, *One is that there never was a stage at which Muslim theology was close to Christian models. The other is that the common features are the uneven residue of an epoch of much greater dependence* (M. Cook, *Early Muslim Dogma*, 158).

V. Poggi S. J.

Patristica

LA BIBLE D'ALEXANDRIE. *La genèse.* Traduction du texte grec de la Septante, Introduction et Notes par Marguerite Harl, Éd. du Cerf, Paris 1986, p. 336.

Quasi a fare da *pendant* alla celebre «Bible de Jérusalem», compare ora questa «Bible d'Alexandrie», di cui presentiamo qui il primo volume, dedicato alla *Genesi.* Il significato di questa iniziativa è opportunamente spiegato nella premessa (p. 7-13). Infatti, la traduzione in lingua greca delle Scritture ebraiche operatasi ad Alessandria tra il III e il I secolo a.C. - e chiamata dei «Settanta» (LXX), secondo la leggenda trasmessa dalla *Lettera d'Aristea* -, fu un evento di importanza capitale, non solo per il giudaismo della diaspora, ma anche, e soprattutto, per il futuro cristianesimo. Basti pensare che la Bibbia dei primi quattro secoli cristiani, dall'oriente all'occidente, fu appunto quella greca (o una sua traduzione), e continua ad esserlo per l'oriente, dato che l'occidente latino a partire da Girolamo ha rinunciato (anche se non totalmente) a questa Bibbia della tradizione per adottare una versione fatta direttamente sull'ebraico. In ogni modo, tra la Settanta, il NT e i Padri della

Chiesa (greci in particolare), resta – da un punto di vista linguistico – una «continuità innegabile» (p. 9). Ma non solo: è tutta la teologia cristiana, la spiritualità, la liturgia che si è nutrita alla lingua dei LXX. Si comprende allora come una traduzione in lingua moderna di questa veneranda Bibbia sia un avvenimento culturale che interessi in primo luogo biblisti e patrologi.

In questa prospettiva, le note vanno considerate come parte integrante della traduzione. Esse sono di tre tipi (cfr p. 11): note *filologiche*, che spiegano il senso esatto delle parole greche usate dai LXX; note *comparative*, tra la Settanta e il Testo Masoretico; note *esegetiche*, che indicano i principali sviluppi interpretativi che si sono avuti in campo giudaico e cristiano a partire dal testo greco. A questo riguardo sarà utile anche consultare, tra gli indici, la lista delle principali interpretazioni patristiche dovute al testo dei LXX là dove diverge dal TM (p. 329-333). Dato poi che non conosciamo il sostrato ebraico su cui è stata condotta la traduzione dei LXX, molto opportunamente la Harl, circa le differenze qualitative e quantitative tra i due testi, evita di parlare di «modifiche», «aggiunte», «omissioni», ecc., limitandosi alla sola constatazione delle differenze.

Nell'introduzione (p. 31-82), l'A. tenta di ristabilire il significato che poteva avere per il lettore giudeo d'Alessandria il libro greco della *Genesi*, con le sue particolarità linguistiche e tematiche. Già il titolo «Genesi», proprio dei LXX, orienta l'attenzione del lettore verso la «venuta all'essere» del mondo e del popolo d'Israele (cfr p. 31-32). È la storia di una stirpe, scelta da Dio e destinata a ereditare una terra per sempre (p. 43). Il tema centrale di questa storia è costituito dalla costante sostituzione del primogenito con il secondogenito, quale portatore e trasmettitore dell'eredità promessa; tale tema sarà poi interpretato in senso cristiano dai Padri della Chiesa (p. 45).

Dal punto di vista del linguaggio teologico, proprio questo primo libro della Bibbia offre un interesse particolare, perché qui per la prima volta compare quel lessico — per dire Dio e la creazione, l'uomo e la caduta, l'alleanza e il culto — che sta ancora alla base del nostro parlare teologico (cfr p. 49-70).

In conclusione, c'è solo da augurarsi che questa «Bibbia d'Alessandria», quale indispensabile strumento di lavoro per la storia dell'esegesi biblica, sia portata felicemente a termine con la stessa cura e competenza di questo primo volume.

E. Cattaneo S. J.

Antonio Orbe, S. J., *Teologia de San Ireneo. Comentario al libro V del «Adversus haereses»*. Vol. II, (BAC Maior, 29). Madrid, La Editorial Catolica, 1987, p. 560.

La *BAC* nous présente le deuxième tome de la monumentale analyse du cinquième livre de l'*Adversus haereses* par Antonio Orbe. Le premier tome allait jusqu'à 5,14,4; le second jusqu'à 5,24,4. Comme dans le premier, on trouvera, en plus d'une traduction très soignée, un commentaire détaillé de

tous les aspects du texte, suivant le modèle splendide qu'avait donné Lightfoot pour la période des Pères Apostoliques, il y a un siècle. Une œuvre aussi gigantesque qu'érudite ne pouvait être préparée que par un maître, après une vie consacrée à l'étude d'Irénée. Il est bien permis de penser que cet ouvrage restera longtemps un classique. Il permettra en particulier de corriger ou de nuancer les traductions les plus en usage, y compris celle d'Adelin Rousseau publiée dans la collection *Sources Chrétiennes*.

Irénée s'exprime de façon concise et limpide. On ne peut pas cependant le bien comprendre sans une solide connaissance du contexte polémique de son œuvre, notamment de la gnose valentinienne. On verra, en parcourant les analyses d'A. Orbe, l'étonnante richesse de la théologie qu'il combat. Mais on ne doit pas s'arrêter là. Mme Barbara Aland notait très justement: «Wenn es um die wirkliche Auseinandersetzung des Irenäus mit der Gnosis geht, darf man nicht bei seiner Widerlegung, sondern muß bei seinen Gegenthesen und ihrer Explikation ansetzen» (Festschrift für Hans Jonas, Göttingen, 1978, p. 165). Même si la gnose valentinienne rejoignait parfois une surprenante profondeur, on appréciera plus encore l'admirable perception de l'unité de la Révélation qui garde à la théologie d'Irénée, après tant de siècles, sa fraîcheur et son attrait.

Gilles PELLAND, S. J.

Lars THUNBERG, *Man and the Cosmos. The Vision of St Maximus The Confessor.* With a Foreword by A. M. Allchin. St Vladimir's Seminary Press, N. York 1985, p. 184.

When Lars Thunberg's 500-page *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of St Maximus the Confessor* was published in 1965, it established him as a leading expert on Maximus, especially in the English-speaking world. In the present work Thunberg presents us with an abridgement of his vast synthesis that succeeds in retaining the clarity of the original.

The central idea governing Maximus' thought is seen to be the reciprocity between God and man as exemplars of each other (p. 53). Maximus' preferred expression of this divine-human reciprocity in action is "theandric" (p. 69). Specifically, this refers to "the entirely unique and new relationship that is established in Jesus Christ as being both fully human and fully divine: God and man as cooperating for the benefit of the whole of creation, not separated and yet not mixed, not confused and yet in full harmony" (p. 71). Obviously, this theandric dimension presupposes Chalcedon, especially in the way Maximus further elaborated it in his fight against monothelitism. Because of Christ's all-encompassing mediation, the reciprocity between God and man may be read everywhere in the cosmos. Thus, man is the microcosm, the cosmos is the *makranthropos*, man enlarged (p. 73f). The same reciprocity may be seen in the way man and Church reflect and symbolize each other (p. 122). To fulfil his role as microcosm, man is called upon to

harmonize the various distinctions accruing from creation in a unity which respects their differentiation. It is precisely in this that man participates in God's constant incarnation in the world (p. 74).

As it turns out, Thunberg's new version is more than a mere summary, for he takes pains to bring the discussion on Maximus the Confessor up-to-date. This is especially evidenced in his discussion of whether Maximus' use of "'energies' about the *logoi*" (p. 140) may be taken in a Palamite sense (cfr p. 137-143). The same holds true of the inquiry concerning symbol and mystery in the light of recent Catholic-Lutheran dialogue on the doctrine of the eucharistic presence (p. 149-173). One may regret, from an ecumenical viewpoint, that Thunberg restricts himself mainly to Catholic experts. No reference is made to G. Ebeling's faith-hermeneutic, based as it is on Chalcedon, and the categories of "*Unterscheidung*" and "*Inbeziehungsetzung*" as universal categories, which perhaps can best be understood in the context of Maximus the Confessor (cfr A. Grillmeier, "Moderne Hermeneutik und altchristliche Christologie", *Mit ihm und in ihm*, Freiburg i. Br. 1975, 499-504).

All in all, Thunberg has presented us with a creative introduction to one of the most profound of the Greek Fathers. We should be grateful to St Vladimir's Press for making this work available to a more general public.

E. G. FARRUGIA, S. J.

Proximi Orientis

Michel BALARD, *Notai genovesi in Oltremare. Atti rogati a Cipro: Lamberto di Sambuceto (31 marzo 1304 — 19 luglio 1305, 4 gennaio — 12 luglio 1307); Giovanni de Rocha (3 agosto 1308 — 14 marzo 1310)* [Collana storica di Fonti e studi diretta da Geo PISTARINO, 43], Università di Genova — Istituto di Medievistica, Genova 1984, p. 418, 6 tavv. f.t.

Dopo aver edito, sotto il titolo generale di *Gênes et l'Outre-Mer*, gli atti rogati dal notaio genovese Lamberto di Sambuceto nel 1289 a Caffa (v. OCP, 41, 1975, p. 503 s.), e poi quelli del suo collega Antonio di Ponzò, rogati nel 1360 a Napoli, a Kilia e a Galata (v. OCP 49, 1983, p. 462-464), il Balard ha proseguito le sue ricerche, soprattutto nell'Archivio di Stato di Genova, con successi notevoli. Infatti quattr'anni fa principiò una nuova serie intitolata *Notai genovesi in Oltremare*; e il primo volume di essa è dedicato agli *Atti rogati a Cipro da Lamberto di Sambuceto (11 ottobre 1269-23 giugno 1299)*, Genova 1983. Il presente volume è il secondo di tale serie; e, come indica il titolo, abbiamo da fare con altri atti del Sambuceto, accompagnati però da quelli di un altro notaio della Superba, Giovanni de Rocha.

Di Lamberto di Sambuceto viene offerta come un'appendice integrativa degli atti editi nei volumi suaccennati: un manipolo di 175 pezzi prodotti a Cipro tra il marzo del 1304 e il luglio del 1307. Sono evidentemente frammenti di registri notarili, che dovevano offrire una documentazione molto più abbondante sulle attività della colonia genovese nella Cipro dei Lusignano.

dove il Sambuceto s'era stabilito forse prima dell'ottobre 1294 (cfr p. 9, n. 2). Come gli atti degli altri volumi, anche questi sono documenti di natura prevalentemente finanziario-commerciale. Dai 175 documenti il Balard ha avuto la felice idea di estrarre due repertori «delle notizie inserte»; tra tali notizie ci sembrano particolarmente importanti quelle che riguardano documenti rogati da altri notai e ricordati in vari atti del Sambuceto (p. 61 s, 247 s); all'utilità di tali repertori si aggiunge quella dei diligenti indici dei nomi (p. 67-74; 257-274).

In Giovanni de Rocha incontriamo un notaio genovese forse finora sconosciuto, e che il Balard ha disseppellito spigolando e dando alla luce ben 88 suoi documenti, tutti rogati a Famagosta nel giro di poco più di diciannove mesi (p. 279-387). Ovviamente, il loro contenuto giuridico (atti di compravendita, prestiti, quietanze, ecc.) e il formulario non si allontanano gran che da quelli degli atti del Sambuceto; ma alcuni si distinguono per una relativa prolissità, dovuta, del resto, alla natura complessa del contratto rogato (v. ad es. i nn. 8, 18, 30, 31, 37, 60, 66, 81, 82). Anche dagli 88 atti del De Rocha il Balard ha estratto un repertorio di 27 «notizie inserte» (p. 391-397), anch'esse seguite da un indice dei nomi (p. 401-409).

La lettura attenta degli atti di questi due notai, come pure la consultazione dei «repertori» e degli indici sono molto istruttivi per lo storico in genere, ma soprattutto per lo storico del commercio genovese nel Levante. E due particolari colpiscono in modo speciale l'attenzione dello studioso: la varietà delle monete in corso (bisanti bianchi, daremi, tornesi grossi. lire genovine, soldi, ecc.) e la notevole composizione internazionale degli agenti, commercianti, marinai, mercanti: si va dai genovesi ai greci, ai maltesi, ai siciliani, ai toscani, ai veneti e qualche spagnolo e francese.

Dal valore, almeno potenziale, di questi dati storici offerti dal Balard con tanta fatica e sicurezza scientifica si deduce facilmente anche la grandezza dei suoi meriti di studioso.

Carmelo Capizzi S. J.

Rudolf Hiestand, *Vorarbeiten zum Oriens Pontificius, III, Papsturkunden für Kirchen im Heiligen Lande* (= Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-Historische Klasse, Dritte Folge Nr. 136) Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen 1985, p. 448.

L'A. conclude così i tre volumi di *Vorarbeiten.* Dopo di averci dato infatti due volumi di *Papsturkunden für Templer und Johanniter*, completa ora l'opera con questa raccolta di documenti pontifici del secolo XII, riguardanti chiese e monasteri di Terra Santa e di Cipro, nonché appelli alla Crociata. Questa documentazione era sparsa in molti luoghi, come si può vedere dalla lista degli archivi, delle biblioteche e dei musei della penisola iberica, dell'Italia, di Malta, di Francia, d'Austria ecc., dove è stata reperita. Intanto, dopo il 1130, non ci sono più annali eccetto quelli di Guglielmo di Tiro. Rimangono solo i cartolari dei capitoli di Gerusalemme e di Nicosia e fram-

menti dell'archivio di qualche singolo monastero. Per le colonie commerciali italiane solo a Genova si conservano serie di documenti. Per Pisa e per Venezia si trovano soltanto singoli pezzi, mentre nessun documento pontificio è conservato per Amalfi.

Lo spoglio di registri papali, benché l'interesse di quei registri per gli stati crociati sia minimo, si è rivelato comunque proficuo per i patriarcati latini di Gerusalemme e di Antiochia, soprattutto per i vescovati di Tiro, Nazareth e Valenia e per i vescovati ciprioti. Tra i duecento documenti qui riportati il numero degli inediti è piccolo, ma spesso l'attenta rilettura di documenti già editi rivela aspetti rimasti finora nascosti. Chi avrebbe detto per esempio che tra i documenti pontifici riguardanti Milano, editi da Kehr, ci fosse il privilegio di Lucio III, circa una cappella maronita di Beirut? È il più antico scritto pontificio sui Maroniti e a ragione l'A., oltre a darne qui una nuova edizione, vi ha dedicato un saggio che sarà pubblicato in questa stessa rivista.

Lo stesso A. è troppo modesto quando dice che questa *Vorarbeit* è solo un sussidio in vista del vero e proprio regesto. È comunque già un vero e proprio Bollario della Chiesa delle Crociate. Esso contribuirà certo a far progredire la storia degli insediamenti latini in Terra Santa e a Cipro, studiati negli ultimi decenni da Hotzelt, da Fedalto e dall'opera collettiva diretta da Setton, nonché ultimamente oggetto delle riflessioni di Claude Cahen.

Questo ultimo volume delle *Vorarbeiten* ha una serie di indici analitici con i luoghi in cui si conservano i documenti, le parole latine dell'*incipit*, la concordanza con i *Regesta Pontificum Romanorum* di Jaffé-Loewenfeld, i destinatari, i mittenti, i luoghi e le persone. Questi utilissimi indici riguardano i tre volumi delle *Vorarbeiten*. Rendono più accessibile una miniera di documentazione che la scienza tedesca ha messo a disposizione della ricerca.

V. Poggi S. J.

Syriaca

Robert Beulay, *La Lumière sans forme*. Introduction à l'étude de la mystique chrétienne syro-orientale. Collection «L'Esprit et le Feu», Éditions de Chevetogne, Chevetogne n.d. (1986?) p. 356.

La mistica siro-orientale è qui rappresentata dagli scritti di Sahdona, di Isacco di Ninive, di Dadišo' di Qatar, di Simone di Taibuṯeh, di Giovanni di Dalyaṯa e di Giuseppe Ḥazzaya (p. 199-228). Soffermandosi particolarmente sui due ultimi, vissuti nell'VIII° secolo, l'A. individua le fonti di tale mistica, in Evagrio, nello Pseudo-Macario, in Giovanni il Solitario, nello Pseudo-Dionigi, in Gregorio di Nissa e nei teologi antiocheni, da Teodoro di Mopsuestia a Babai il Grande (p. 16-183). A Evagrio la mistica siro-orientale deve per esempio la contemplazione dei gradi dell'essere, il concetto di preghiera pura e la concezione tripartita dell'uomo, fatto di anima, intelletto e corpo.

Dallo Pseudo-Macario assume soprattutto la mistica del cuore, la visione luminosa di Dio e l'azione dello Spirito Santo. Tale influsso espone quei mistici a una condanna ingiustificata per messalianismo.

Meno importante è invece l'influsso di Giovanni il Solitario i cui tre gradi, corporeo, psichico e spirituale, mancano in Giovanni di Dalyaṯa, mentre vi sono nube, ignoranza, tenebre, specchio e apoeatastasi di Gregorio di Nissa. In Giuseppe Ḥazzaya e in Giovanni di Dalyaṯa si trovano piuttosto ignoranza e silenzio ispirati allo Pseudo-Dionigi. Gli stessi due autori poi subiscono l'influsso di Teodoro di Mopsuestia, di Diodoro di Tarso e di Teodoreto di Ciro, attraverso una cristologia antiochena.

Troviamo interessante questo studio, corredato di indici, bibliografia e appendice. L'A. che ha già edito le lettere di Giovanni di Dalyaṯa nella PO e promette di pubblicare *L'Enseignement spirituel de Jean de Dalyatha*, rivela al Lettore questa mistica siro-orientale che non soltanto eredita una più antica tradizione e ha esercitato un influsso notevole in tutto il mondo eristiano (si pensi anche solo a Isacco di Ninive) ma ha pure influito senz'altro sulla mistica musulmana. Questo aspetto però non è minimamente segnalato dall'A. Eppure la mistica del cuore e il 'ricordo di Dio' (p. 77, 204) rivivono nel Sufismo.

V. Poggi S. J.

Guy Lardreau, *Discours philosophique et discours spirituel. Autour de la philosophie spirituelle de Philoxène de Mabboug*, p. 189, Paris, Le Seuil 1985.

Voici un livre très tonique que nous donne Guy Lardreau, professeur de khâgne à Dijon. Écrit dans un style vigoureux et volontairement brisé par rapport à une syntaxe trop régulière et assoupie, cet essai veut forcer notre réflexion à rester curieuse et en éveil. Sur quel sujet l'A. veut-il enchaîner ainsi notre attention? Rien moins que de ehercher à dissiper l'antinomie raison-foi, remarquant que si déjà selon Origène «il n'y a pas moins de foi dans la raison philosophique que de raison dans la foi chrétienne» (p. 20) — chacun de ces deux termes «dérivant du même Principe» (*ibid.*) —, après cette synthèse durablement stable mais qui se résout dans la cassure de la grande crise du XIIᵉ siècle, ne voit-on pas maintenant résurgir une Phénoménologie de l'Esprit, que Lardreau traduit par *Phénoménologie du Paraclet* (p. 21)?

Telle est la thèse sur laquelle l'A. veut se pencher, en éprouvant sa démonstration à partir des écrits d'un père de l'Église de langue syriaque, Philoxène évêque de Mabboug (485-523), nom inconnu, reconnaît-il, à plus d'un lecteur même cultivé. Pourquoi ee choix? Un certain scepticisme ou une sorte de misanthropie (p. 9) ne le conduisent-ils pas à compléter et à diversifier l'histoire de la philosophie afin d'en modifier la perspeetive (p. 12), à l'aide de textes nouveaux, générateurs de pensée et de culture. Aussi sommes-nous très honorés, nous autres orientalistes, de voir Philoxène retenu pour servir d'explicitation — ou de réfutation — à ce thème fondamental, contrairement à l'usage qui trop vite méprise ces écrivains.

Dans une première partie, l'A. pose les grandes questions, pour lesquelles il est en quête d'une réponse, en les ramenant à trois.

Un premier chapitre est consacré à la relation corps-esprit qui, chez Philoxène ne se résout ni dans un dualisme, voire gnosticisme, ni en un pélagianisme mais dans une *homonymie* (note 16) qu'illustre bien la continuité, malgré l'opposition apparente, de l'*homme ancien* et de l'*homme nouveau*. Inversement des conduites identiques — la retraite du sage païen et celle du moine chrétien — toutes deux portant le même nom (*hèsychia-šelyā*) recouvrent des réalités et des buts différents; le premier, péchant par *philautia* (note 25) ne vise qu'à «endormir (ses) passions» (p. 37) et recherchant, par là, «sa belle pensée», «substitue une passion à une autre» (p. 38); le second, au contraire, reconnaît la *cause* et lui rapporte la victoire (*ibid.*). L'ascèse monastique présuppose ainsi que «des modifications du corps (peuvent) produire des modifications de l'âme» (p. 39), que leur union donc est suffisamment substantielle et que le corps, toujours envisagé avec sérieux et dignité, est la cause de l'âme (note 30 et p. 39-40). C'est aussi ce que déclare amplement un autre écrit contemporain de Philoxène, auquel Lardreau renvoie judicieusement dans la note 37: «sur la composition de l'homme» d'Aḥūdemmeh (édition F. Nau, *Patrologia Orientalis* III_1, p. 97-115). En conclusion (p. 43-44), l'A. expose l'articulation de ce dualisme apparent: l'existence des deux désirs contraires, le pervers (p. 43), celui du corps (au sens objectif, cfr p. 45), et le saint désir, qui «attire à soi le corps et le fait désirer hors de sa sphère» (p. 44). Résumant enfin son argumentation, l'A. distingue alors la nature première de l'homme, simple, et la nature seconde, celle qui après le péché est devenue double par sa duplicité (p. 57-58).

Le chapitre second aborde le problème de la nature et de la grâce, en s'appuyant principalement sur la *Lettre à Patricius* de Philoxène. Là encore, fort des distinctions de sens introduites précédemment, en particulier pour le mot «nature», l'A. peut dire que «la grâce est don d'une nature et la 'nature', le don le plus haut de la grâce» (p. 59), si l'on veut bien remarquer que cette dernière partie de l'affirmation renvoie à notre nature restaurée et désormais immobile (p. 61), d'où la définition: «la grâce... est une réalité inchoative, où la collaboration humaine est requise» (*ibid.*).

Le troisième chapitre réfléchit sur le sens de l'histoire, pour lequel l'A. apporte une réponse positive, après avoir dit que le salut final n'est pas simple «retour» (point de rupture avec l'hellénisme), mais «progrès» (p. 70): l'histoire a une dimension irréductible (p. 73), «elle est pour le chrétien... *le* mystère du christianisme» (p. 74).

La seconde partie revient, par trois fois encore, à Philoxène, en application des résultats acquis précédemment.

Dans un premier chapitre, l'A. cherche comment le chrétien se rend digne de cette restauration finale. C'est, répond-il, tout d'abord, par le baptême (p. 81), puis par une obéissance (aux commandements), qui n'est probablement pas un asservissement car le monachisme en Orient a gardé une très grande liberté d'allure (p. 83) — une fois écarté le danger d'une «mystique expérimentaliste à saveur messalienne» (p. 90).

Dans le second chapitre, l'A. retient, dans l'œuvre de Philoxène, l'abondace de l'emploi du verbe «sentir» (*rgeš*) et de ses composés, soulignant une

connaturalité, une immédiateté qui démontrent que «la connaissance du monde spirituel (n'est) qu'expérimentale» et que «toute recherche purement intellectuelle, tout effort pour en scruter les mystères du point de vue d'un savoir abstrait et enseigné s'avèrent, par là, non point seulement radicalement insuffisants, mais encore foncièrement pernicieux» (p. 94). Et il s'agit bien, ici, de la sensibilité corporelle, mais «transfigurée», le corps devenu spirituel, l'homme, nouveau, c'est-à-dire primordial (*ibid.*).

Dans le dernier et long chapitre, l'A. analyse la contemplation, en retenant les points suivants: — la gradation, selon une échelle, de ses différentes étapes, bien que l'exposé, par souci pédagogique, les présente parfois successivement (p. 100), allie toujours vertus à acquérir et vision à accroître, chacune s'aidant mutuellement (p. 101);
— la contemplation des choses naturelles — que seule Philoxène considère, après avoir écarté la contemplation épaisse — suppose la domination des pensées, «souvenirs passionnés des objets» et écran s'intercalant entre l'intelligence et les choses (p. 104), et nécessitera toujours l'observance des commandements qui purifie l'intellect des passions (p. 106);
— pour la vision de Dieu (ou l'intellect par lui-même), un certain flottement existe chez Philoxène (p. 107), car si celui-ci reprend beaucoup d'éléments à Évagre, il réajuste ceux-ci afin d'en rectifier l'origénisme et les rendre recevables (p. 110);
— l'A. brosse une rapide histoire, depuis Évagre, des genres de connaissance: avec la *Lettre à un supérieur*, attribuée à Philoxène mais de toutes manières sûrement de «tradition spécifiquement syrienne», les étapes s'ordonnent selon la division ternaire du corps, de l'âme et de l'esprit (p. 111). Et dans le *mimrō* du médecin Serge de Rešaina, contemporain de Philoxène, dont l'exposé semble passablement embrouillé à l'A., celui-ci retrouve la division tripartite d'Évagre (p. 115).
— Philoxène, nous le rappelons, n'a décrit que le premier degré, la *théoria physikè* (p. 118) car, bien que placée au début de l'expérience spirituelle, elle n'en exige point moins une pensée simple pour «croire Dieu» (p. 121), entraînant «le silence matériel de l'ascèse et le silence spirituel de l'âme unifiée» (*ibid.*); ceci conduit à la critique de la parole, qui se développe en «critique des paroles et critique des pensées» (p. 122). C'est pourquoi, la lecture «ne suscitera pas l'exégèse, mais la rumination, mieux encore: la prière» (p. 123). Philoxène, en effet, commentateur des Livres saints s'il en fût, ne cherche pas tant à «expliquer, comprendre, interpréter» l'Écriture qu'à «s'y conformer» (p. 124) et on peut dire que pour lui «toute exégèse est vaine» (*ibid.*) parce que «la science n'est pas savoir d'un objet... elle est un lieu, le lieu de la ressemblance» (p. 125). Plus encore, reprenant l'opposition moine-philosophe (p. 126), l'A. voit dans la vie spirituelle une lutte contre les images, non seulement voulant dénoncer le contenu des images, comme il le disait plus haut, mais surtout «la hâte à représenter» (p. 127) qui, à tout les degrés — même les plus élevés — au réel substitue son phantasme (*ibid.*); en cela, Philoxène, conclut l'A., peut être imputé — malgré la fausseté matérielle de l'affirmation — d'iconoclasme (*ibid.*) au sens d'«iconoclasme théorique» (p. 128), conséquent en cela avec la venue de l'Incarnation qui a signé la fin de l'ère des «images» (p. 129).

A travers ces quelques lignes, nous espérons que le lecteur pourra découvrir la richesse des suggestions offertes par l'A. qui, en marge des problèmes évoqués ici, nous ouvre d'innombrables aperçus qui invitent la réflexion à se frayer de nouveaux chemins. Chacun, il est sûr, pourra n'être pas toujours convaincu et certaines thèses paraîtront osées mais il sera difficile de nier leur intérêt.

D'autre part le langage, inhabituel, contribue à cette quête: cassant le rythme à chaque pas, il arrête la pensée, soit par ses inversions [ex.: «et défaille le progrès des raisons» (p. 137); «vaincues les passions médianes» (p. 104); «à lui affronté» (p. 140)], son vocabulaire à valeur mouvante [ex.: «une multitude de lectures... engendre une lecture multiple» (p. 123)] et surtout ses retournements de phrase en chiasme (cf. note 148) [ex.: «cette évidence de l'autorité... (opposée)... à l'autorité de l'évidence» (p. 138); «ce n'est pas lui qui la pense, mais elle qui le pense» (p. 139)]. Et l'A. de s'en expliquer: «C'est que l'univers où se meuvent nos spirituels est un univers où rien, proprement, n'est univoque, où il n'est rien - nul mouvement de l'âme, nulle parole comme nul geste, nulle métamorphose, même, du réel - qui ne soit susceptible de multiples sens, et précisément du sens contraire à celui qui semblait d'abord s'imposer» (p. 85).

Enfin, nous noterons une facture d'édition très soignée: pas de faute, même dans la translittération des mots grecs ou syriaques, le tout au service d'un plan rigoureux, d'un texte sans longueur (à part la répétition inattendue d'une partie de la note 84 à la page 89), éclairé, par surcroît, de notes judicieuses.

Nous souhaitons alors, si, comme l'A. lui-même le dit: «penser la religion, aujourd'hui... paraît une tâche urgente de la raison» (p. 149), un grand succès à ce livre et -à l'A.- de poursuivre ses investigations parmi ces écrivains encore peu connus que sont les pères orientaux.

Micheline ALBERT

Werner STROTHMANN, *Konkordanz zur syrischen Bibel. Der Pentateuch (Göttinger Orientforschungen*, 1. Reihe: Syriaca, Band 26, Teil I-IV, *Konkordanz zur syrischen Bibel*, hrsg. v. Werner STROTHMANN, unter Mitarbeit von Kurt JOHANNES und Manfred, ZUMPE), Wiesbaden, Harrassowitz, 1986, p. XI + 2556.

Voilà un très utile instrument de travail que vient de nous offrir l'éminent savant qu'est le Professeur Werner STROTHMANN. Grâce à sa patience infatigable et à la collaboration d'une équipe de spécialistes de la section orientale du l'Université de Göttingen, les biblistes et les syrologues ont maintenant en main la Concordance du Pentateuque syriaque.

Ces quatre volumes de plus de 2500 pages marquent un réel progrès dans la présentation du texte, sur le plan de la clarté et de la lisibilité. Le système des points notamment est très utile pour se retrouver dans la succession des diverses entrées.

C'est la troisième tranche d'une série de volumes qui doit s'étendre à toute la Bible syriaque. Le premier volume, paru en 1973, par les soins du Prof. W. STROTHMANN, donnait la concordance de Ben Sirach (Qohéleth). Le deuxième, préparé par le Prof. Norbert SPRENGER, et paru en 1976, était consacré au Psautier. Et maintenant, avec la parution de la concordance du Pentateuque, voilà un grand pas de fait pour la continuation et l'achèvement de cette énorme entreprise.

Comme je l'ai déjà dit, de très grands progrès ont été réalisés dans la présentation du texte qui est beaucoup plus lisible que dans les deux ouvrages précédents. Je me permettrai cependant une petite remarque à propos de deux lettres syriaques — le mem et le pé — dont l'écriture aurait besoin d'être améliorée.

Je me permettrai enfin deux critiques plus fondamentales. D'abord, pourquoi avoir omis de signaler à chaque entrée la racine hébraique correspondante, alors qu'elle a été mise dans la concordance du Psautier? Ma deuxième critique concerne le choix du texte syriaque. N'y avait-il pas de textes meilleurs à choisir que ceux de la Polyglotte de Walton et de la Bible d'Urmiah?

Ces remarques n'enlèvent rien à la qualité scientifique et technique de ce travail qui demeure malgré tout d'une très grande utilité.

Joseph HABBI

Witold WITAKOWSKI, *The Syriac Chronicle of Pseudo-Dionysius of Tel-Maḥrē. A Study in the History of Historiography* (= Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Semitica Upsaliensia, 9) Uppsala 1987, p. 186.

È una dissertazione dottorale difesa a Uppsala il 5.5.1987, sulla Cronaca dello Pseudo-Dionigi di Tel-Maḥrē, tramandata dall'unico manoscritto Vat. Syr. 162 e da 4 fogli di Br. Libr. Ms Add. 14665. Il ms fu acquistato a Dayr al-Suriani da J. S. Assemani che lo attribuì al patriarca giacobita Dionigi di Tel-Maḥrē (818-845) e l'edizione ne fu intrapresa parzialmente da O. F. Tullberg e completata da J.-B. Chabot. Il primo a dubitare dell'attribuzione fu F. Nau, seguito nel dubbio da Th. Nöldeke. Ripresero la questione A. D'yakonov, la Pigulevskaja, F. Haase e recentemente S. Brock. Oggi quel testo viene detto anche *Cronaca di Zuqnin*, dal monastero della Mesopotamia settentrionale dove è stato redatto.

Questa monografia ripercorre nell'introduzione le vicende del manoscritto, dell'edizione e dell'attribuzione. Quindi il I° capitolo ricostruisce l'ambiente monastico siro anticalcedonese dell'autore della *Cronaca* e il contesto islamico in cui visse. I capitoli II° e III° studiano il genere letterario di questo tipo di cronaca generale e i suoi precedenti nella letteratura siriaca. Il IV° capitolo, che l'A. chiama metastorico o di storia della storiografia, è l'analisi della *Cronaca*, attraverso la quale si rivela la vita e la personalità dello scrittore, il suo intento nello scriverla, la struttura dell'opera e la stessa concezione storiografica del cronachista. Il V° capitolo rapporta la concezione storio-

grafica del cronachista alla storiografia siriaca anche successiva. Il tutto, senza proporre soluzioni radicalmente nuove o un'identificazione dell'autore della *Cronaca*, è un documentato e ponderato *status quaestionis* e una rilettura analitica della *Cronaca* con una sua rivalutazione critica. È una risposta a coloro che la tacciavano di mera ricucitura di pezzi altrui (della *Cronaca* di Eusebio, della *St. eccl.* di Socrate Scolastico, della *St. eccl.* di Giovanni di Efeso, della *Cronaca* di Giovanni Stilita, della *Lettera* di Simone di Beth Arsham, ecc.). In tal modo la Cronaca dello Pseudo-Dionigi, pur nella sua particolare concezione storiografica e nei suoi limiti culturali è letta come il documento storiografico che è.

Troviamo il lavoro tanto più interessante in quanto noi stessi, scrivendo del monastero di Mar Zakkai di Callinico, avevamo preso la testimonianza della Cronaca come scritta effettivamente dal patriarca giacobita morto nell'845.

V. POGGI S. J.

Theologica

John BRECK, *The Power of the Word*, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 1986, p. 238.

Fr. John Breck, an assistant professor of New Testament and Ethics at St Vladimir's Orthodox Seminary (U.S.A.) provides an inestimable service to his fellow Orthodox theologians and to Christian theologians at large with his present study, a collection of articles attempting to articulate a contemporary Orthodox hermeneutics. The underlying insight which is key to the whole work is that the Word of God as found in Sacred Scripture and as conveyed in creedal formulations is inherently powerful, conveying both grace and truth. B., however, seeks to go beyond the purely "verbal" approach to the Word so typical of standard Protestant historical-critical methodology and proposes a truly sacramental understanding of the Word in which an integral unity of Word and Sacrament, proclamation and celebration, obtains. In this effort, B. successfully employs the insights of contemporary Orthodox Eucharistic theology. An "Emmaus experience," B. affirms (p. 19), is inherent to all proper understanding of Sacred Scripture. Just as the two disciples at Emmaus recognized the Lord only in the breaking of the bread, so also does a correct insight into the meaning of Sacred Scripture ultimately arise only within the context of the Eucharistic *synaxis* wherein the Christian community professes its faith in the saving events of the past, even *actualizing* them anew in its present consciousness. The thrust of biblical hermeneutics in B.'s framework, accordingly, concerns more than a message *about* Jesus, but rather points to the essential need for a participation *in* his life, something mystically realized in Eucharistic communion.

The hermeneutics B. proposes is an offshoot of the kind of contemplative, spiritual vision (*theōria*) inspired by the Spirit that the Greek Fathers elaborated upon in their writings. The advance B. holds out for contemporary hermeneutics centers around his precise understanding of *theōria.* For him, it is not to be identified (as is commonly done) with the allegorical method of the Alexandrians. Indeed, it is not a method at all (p. 103), but rather a spiritual perception inspired by the Spirit based on typology. Typology for its part, B. stresses (p. 74, 109, 113n), cannot be reduced to allegory which would render the type a simple metaphor or a mere parabolic sign of its antitype. Allegory in this light is only improper typology. True typology, on the other hand, B. claims (see his discussion p. 74-77), posits an ontological link between the type and antitype, fully basing the dyad *in history,* in the dynamic of "promise and fulfillment," the type proleptically realizing the antitype. Typology in this fashion is nothing more than a *mode of divine activity* itself. Concomitantly, all history is necessarily *one,* and revelation as the Word of God is accordingly addressed equally to the present as to the past. Without question, the saving events of the past are fully *present* to the contemporary Church's consciousness no less than in the past. It is the liturgy of the Church which provides the necessary setting for realizing and grasping this truth. The true focus of typology is also now apparent. Typology does not go after the spiritual sense of Scripture in opposition to the literal sense, but rather seeks the spiritual sense which is *embedded* in the literal sense. In this way, the spiritual exegesis B. proposes in no way supplants historical-critical exegesis. It merely brings out the *soteriological* significance of biblical exegesis beyond all "scientific" claims narrowly conceived. It also makes biblical exegesis more than a "charismatic effort" of the individual exegete alone, but fully an *ecclesial* undertaking, a function indeed of the *worshiping* Church, as the subtitle of the book indicates.

B. completes his discussion of biblical exegesis and hermeneutics with an application of his insights to the area of creedal formulations and also to iconography. The traditional creedal statements as found in the liturgy are not merely summations of "bottom-line" beliefs necessary for salvation, but are true, doxological moments participating in the saving events themselves. Iconography likewise offers an image-medium for the Word to be expressed and experienced. Like typology, icons render the archtypes that are depicted present in the worship of the Church. A mystical communion of image and believer, heaven and earth, is thus effected.

If there are any criticisms of the present work, they are two. B. seems to understand (see p. 17) the relationship of Word and Sacrament in an exclusively *ex opere operantis* fashion thereby ruling out *ex opere operato* considerations. Secondly, the reader might get the mistaken impression that the type of hermeneutics B. proposes is uniquely an Orthodox possibility. One must not, however, overlook the parallel efforts at "post-critical" exegesis by Catholic and Protestant exegetes.

R. SLESINSKI

Nicola CIOLA, *Il dibattito ecclesiologico in Italia.* Uno studio Bibliografico (1963-1984). Pontificia Università Lateranense, Roma 1986, p. 264.

Sono circa tremila titoli, di opere individuali o collettive e di articoli apparsi in Italia in poco più di un ventennio, cioè dal 1963 al 1984. Essi sono divisi in 8 sezioni contrassegnate da lettere in ordine alfabetico e a loro volta suddivise in sottosezioni contrassegnate da numeri cardinali: A) letteratura conciliare; B) letteratura postconciliare; C) Chiesa in genere; D) aspetti ecclesiali specifici; E) storia dell'ecclesiologia; F) ecumenismo; G) pastorale e catechesi; H) vita ecclesiale.

Prima di tutto, se il *dibattito ecclesiologico* in Italia avesse dato in 21 anni soltanto questi tremila titoli, bisognerebbe concluderne che l'interesse ecclesiologico italiano per sottosviluppato che sia, sarebbe davvero sotto ogni livello di guardia, con una media inferiore ai 150 titoli annui. Per fortuna ci siamo accorti che il censimento non è completo, mancando dalla lista altri titoli ecclesiologici che a noi consta essere apparsi in Italia in quegli anni. Non vi troviamo per esempio J. DANIÉLOU, *La teologia del Giudeo-Cristianesimo*, Bologna 1973, né varie opere ecclesiologiche di P. Evdokimov, pure apparse in traduzione italiana nel 1965, 1966, 1968, 1970, 1972, 1980 e 1984.

Un altro appunto metodologico riguarda la frequenza di opere collettive attribuite ad Autori varii (AAVV). Ai fini di rendere più utile l'indice analitico per autore si sarebbe dovuto identificare i singoli autori dei contributi.

In quanto poi all'oggetto del nostro interesse, cioè all'Oriente Cristiano. esso è presente non solo nelle suddivisioni D5 (teologia e pastorale della Chiesa locale), F1 (Ecumenismo: unità per le varie confessioni cristiane), F2 (iniziative ecumeniche in varie aree geografiche), H2 (situazione della Chiesa in varie aree geografiche). Ma qua e là in altre rubriche si trovano titoli interessanti l'Oriente Cristiano. Tanto per dare qualche esempio ecco in E3 (momenti di storia della Chiesa) le traduzioni del Khoury, *La Chiesa bizantina di fronte al musulmano* e del Lossky, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente.* Così in D7 (missioni) appaiono gli articoli di Bentia su Propaganda Fide e le Chiese orientali e di Erba su Tondini de Quarenghi.

Anche se non completo questo strumento di lavoro potrà dunque rendere non piccoli servizi.

V. POGGI S. J.

George Dion. DRAGAS (General Editor), *AKSUM-THYATEIRA.* A *Festschrift* for Archbishop Methodios of Thyateira and Great Britain. London, Thyateira House 1985, p. 702.

It speaks for the stature of Archbishop Methodios of Thyateira and Great Britain that, on occasion of his sixtieth birthday (1985), so many illustrious names have produced such a moving tribute. Incidentally, that year marked for the Greek hierarch 40 years as monk, 35 years as priest and 30

years since the publication of his first book (p. 8). From the lengthy introductory essay Archbishop Methodios emerges not only as an outstanding Orthodox leader, but also as "one of the most erudite prelates of the twentieth century" (p. 78). Though his assessment of the Orthodox-Catholic dialogue may be harsh, G. Dragas understands this as a warning rather than as a pessimistic conclusion (p. 81). Indeed, Archbishop Methodios has fostered dialogue in a variety of ways.

The contributors to his *Festschrift*, cutting across the denominations, are but one encouraging proof of that. Of the 43 contributions, some are jewels of meticulous scholarship, such as S. Brock's on the christology of the Church of the East (p. 125-142). This article has an undeniable value in the ecumenical discussion, especially because it helps clarify the relationship between the Church of the East and Nestorius (cfr 130). The essay by Claude Sumner on Ethiopian philosophy (p. 427-453), a succint resumé of his research, shows the oft unsuspected riches contained in the Christian Orient. Another example of a lucid and informative essay is Bishop Kallistos' "The Jesus Prayer in St. Diadochus of Photice", which questions on some points I. Hausherr's standard study of hesychasm (cfr p. 559-561). Metropolitan Soudias Paulou, in his painstaking study (p. 249-274), broaches the theme of the council of Carthage 419 and the right of appealing to the Pope.

A recurring topic is unity and how to achieve it. Here one may profitably compare H. Küng's interpretation of the Orthodox view of the primacy as being more than a primacy of honour ("pastoral primacy" he calls it, p. 162) with N. Nissiotis' vision of the Petrine office (cfr p. 576). Inspired by Vatican II, H. Wagner tries to work out a "comprehensive concept of unity" (p. 248). Still others appeal to common values prior to the schism, as does Bishop Hanson in his "St. Patrick: A Saint for All Traditions" (cfr p. 195).

To try to appraise the various contributions would take us too far afield. It is a pity that, throughout this bulky volume, spelling-errors and false division of words are frequent. This is all the more to be regretted, since quite a number of the articles deserve to be re-published and made available for a more thorough discussion.

E. G. FARRUGIA, S. J.

Ucrainica

Paul Robert MAGOCSI, *Ukraine: A Historical Atlas.* Geoffrey J. Matthews, cartographer. University of Toronto Press, Toronto-Buffalo-London 1985 (reprinted 1986), p. 62 including 25 maps with accompanying text.

A historical atlas of Ukrainian lands is sure to be welcomed by all who deal with Ukrainian subjects, particularly professors and students of Ukrainian History. The present volume, after introductory maps on the geography and on ethnolinguistics of Ukrainian lands, offers twenty-two historical maps,

beginning with one on the Greek colonies and the steppe hinterland and ending with a map of the Ukrainian SSR as it exists since World War II. The volume ends with an index map and gazetteer.

The maps are clear and easy to use and will be appreciated by all. The accompanying text which faces each map gives the essential historical framework for the map. Passing over the other maps and texts, which are satisfactory, though not entirely free from inaccuracies and debatable statements, I wish to examine more closely Map 12, the only one to treat of ecclesiastical divisions (in the sixteenth and seventeenth centuries). This turns out to be the least satisfactory of the volume, with numerous mistakes in the text, carried over onto the map.

Map 12 shows "Orthodox and Uniate dioceses", indicating their boundaries, and "important monasteries". The metropolitan see, Kiev, should have been distinguished on the map from simple diocesan sees. The text explains that the Kiev diocese included Vilnius and the Volodymyr diocese included Brest. What the author had in mind is hard to guess. The reader is even more mystified when a little later on the page the author informs him that in the seventeenth century "two new dioceses—Brest and Vilnius—came into being". Volodymyr-Brest was one diocese, and its bishop used both names in his title and had cathedrals in both towns; Vilnius was never included in the title of the metropolitan of Kiev. Vilnius should not have been marked as a see on the map. If Volodymyr and Brest were both marked as sees, all other dioceses should have been treated similarly, since all bishops used two or three names in their titles (Luc 'k-Ostrik, Lviv-Halyč-Kamjanec', and so on).

It would have been useful to include also a map on ecclesiastical divisions in the nineteenth-early twentieth century and to mark on it Latin dioceses as well.

One wonders what list the author drew on to come up with the monasteries that supposedly were important already in the sixteenth century (when, incidentally, no monasteries "flourished"-it was the low point of monasticism in Ukraine): Žovkva was founded in 1682 and became important only 200 years later, Skyt Manjavs'kyj was founded in 1612, Ovruč was always small and unimportant, and so on. Contrasting "retreat to monasteries" with a "worldly-oriented" founding of schools and presses discloses downright ignorance of the cultural movements of that period. Townsmen and magnates founded monasteries, schools, and presses alike, often as one complex.

Hopefully these mistakes will be corrected in a second edition, since the volume as a whole is most useful.

S. Senyk

Our most recent publications:

Pierre YOUSIF

L'Eucharistie chez Saint Éphrem de Nisibe

(= OCA 224) Rome 1984, p. 437.

Benoît GAIN

L'Église de Cappadoce au IVe siècle
d'après la correspondance de Basile de Césarée.

(= OCA 225) Rome 1985, p. xxxi + 464.

Actes du 2e Congrès d'études arabes chrétiennes

(Oosterhesselen, septembre 1984),
édités par Khalil SAMIR, S.J.

(= OCA 226) Rome 1986, p. 274, + photo.

Petre Ş. NĂSTUREL

Le Mont Athos et les Roumains.

Recherches sur leurs relations
du milieu du XVIe siècle à 1654.

(= OCA 227) Rome 1986, p. 376.

NOTAE BIBLIOGRAPHICAE

Pia COMPAGNONI, *Il Paese dello splendore*. Istituto di Propaganda Libraria, Milano 1987, p. 272.

Il volume raccoglie due serie di scritti. Nella prima serie l'A., entusiasta del suo lavoro di guida dei pellegrini in Terra Santa, estrae dal suo tesoro *nova et vetera* su Betlemme, città messianica, su pecore e pastori, su lago e pesci di Galilea, su monti e deserti, rugiada, gigli del campo, cibi del contesto evangelico e, infine su Emmaus, emblematica del pellegrinaggio stesso. In due casi riporta le parole pronunciate da Paolo VI a Betlemme e a Nazareth nel 1964.

Nella seconda serie l'A. tratta dell'ecumenismo tra Cristiani e di quello che chiama ecumenismo abramitico, cioè tra Ebrei, Cristiani e Musulmani. Quindi segnala una rara forma di Cristianesimo, cosiddetto giudaico che si manifesta oggi in Israele, di Ebrei battezzati che, accettando il Cristo, vogliono salvaguardare le proprie radici ebraiche.

Il volume farà rivivere ad ex-pellegrini esperienze vissute in Palestina sotto la guida dell'A.

V. POGGI S. J.

Andrea GIARDINA, Mario LIVERANI, Biancamaria SCARCIA, *La Palestina* (= Libri di base 116) Editori Riuniti, via Serchio 11, Roma 1987, p. 206.

Non è piccola ambizione trattare in 200 pagine della Palestina, dalla preistoria ai giorni nostri. I tre autori ne hanno assunto coraggiosamente il compito. Il primo ne tratta dalla cultura natufiana, attraverso le età del bronzo e del ferro, alle monarchie nazionali indipendenti, al Giudaismo, fino all'epoca del predominio persiano. Il secondo riprende la storia della Palestina dal crollo dell'impero persiano ad opera di Alessandro Magno, alla nascita e ai primi secoli del Cristianesimo, fino all'avvento dell'Islam. La terza tratta del periodo che va dalla conquista araba nel 634 fino all'epoca odierna.

Al carattere di alta divulgazione dell'opera si addicono i sussidi delle numerose cartine, della cronologia (p. 187-197) e dei suggerimenti bibliografici (p. 204-205).

Qua e là alcune affermazioni, meno giustificate. «La Palestina è un paese costruito mentalemente dall'uomo» (p. 10). Ma ogni paese lo è.

I Siri Ortodossi si dicono tali nel senso etimologico di professanti la retta fede. non perché accettino la formulazione cristologica dei Greci Ortodossi,

come sembra dirsi a p. 130. Infatti gli ultimi sono calcedonesi, mentre i primi non lo sono.

I Georgiani poi non sono assolutamente monofisiti (p. 130). Semmai loro sono ortodossi nel senso dei Greci.

V. Poggi S. J.

ΑΛΕΞΗ Γ. Κ. ΣΑΒΒΙΔΗ, *Ὁ Βυζαντινὸς ἱστοριογράφος τοῦ ιε' αἰῶνα Γεώργιος Σφραντζῆς (Φραντζῆς)*.(Μικρὴ μυριοβίβλος, 1). Βιβλιοπωλεῖο τῶν βιβλιοφίλων. Athinai 1983, p. 48.

This very small book, small enough to be called tiny, treats of George Sphrantzes, the Byzantine historian of the early fifteenth century. It contains a bibliography, a biography of the man, a discussion of his historical work, a note on his name, and some illustrations. The problem of the two chronicles, the majus and the minus, attributed to him is briefly treated. There is also a list of editions and translations, to which should be added the English translation by Marius Philippides, *The Fall of the Byzantine Empire by George Sphrantzes, 1401-1477* (Amherst, Mass. 1980). This booklet is a brief but adequate summary of what is known about Sphrantzes.

G. T. Dennis, S. J.

Alexis G. K. Savvides, with the collaboration of L. A. Deriziotis, Ιστορία του Βυζαντίου, με αποσπάσματα από τις πηγές. τόμος α. 284-717 μ.Χ. ed. Patakis, Athens, 1984, p. 304.

This book is intended for secondary school students in Greece, specifically those in the second year of the lyceum. They have at their disposition, we are told, many books dealing with ancient and with modern Greek history, but very few treating of the medieval or Byzantine period. This book is meant to make up for that deficiency. It should do so very well. This is the first of three projected volumes covering the history of Byzantium to its demise in the fifteenth century. A. Savvides has written the introduction and the first six chapters, which present a narrative history of the period under consideration, 284 to 717 A. D. L. Deriziotis is the author of two chapters concerned with early Christian and Byzantine art and monuments. Each chapter is followed by excerpts from medieval sources and from modern historians translated into modern Greek. The book is composed in clear, contemporary Greek and is attractively packaged. It contains a large number of maps and illustrations, many in color, along with lists of rulers and patriarchs. There is a rather eclectic general bibliography, including source materials, although some entries are not quite up to date, and there is no analytical index. Everything considered, however, the book is well suited for

its purpose, and one would hope that it will aid today's Greek student in becoming more aware and interested in an important, formative period of his own history.

G. T. DENNIS, S. J.

Peter SCHREINER, *Studia Byzantino-Bulgarica* (= Miscellanea Bulgarica, 2). Wien, Bulgarisches Forschungsinstitut in Österreich, 1986, p. XVII + 214.

This is a collection of nineteen articles written (mostly in German) at various times by Peter Schreiner, best known for his work on the Byzantine Short Chronicles. All of the articles have some connection with Bulgaria and are arranged in three groups: sources for Bulgarian history, Bulgaria and Byzantium, Byzantium, Genoa, and the Black Sea. Several are presented in typescript, apparently not having as yet appeared in print. Some have been published in Bulgarian scholarly journals often difficult of access. Having these articles together in one volume will certainly be useful for scholars interested in the field. The book concludes with several indices, including one of Greek terms and one of Slavic ones.

G. T. DENNIS, S. J.

TOUMANOFF, Cyril, *The Social Myth: Introduction to Byzantinism.* Ed. Viella, Rome 1984, p. 104.

This essay, which is derived from some lectures given by the author to graduate students at Georgetown University and which is unencumbered by notes or bibliography, discusses a philosophy of history with particular attention to that of the Byzantine Empire. According to Toumanoff, the Social Myth has to do with the confusion of the divine and the social which has characterized many societies. Christianity dissipated, he claims, or at least allowed one to dissipate, that confusion. Nonetheless it survived in the ideology of the Byzantines, giving their civilization a retrogressive character. The first half of the essay, which does not make for easy reading, treats of the Social Myth in general, and in the second part Toumanoff gets down to the case of Byzantium. For him this involves rampant Caesaropapism and a narrowing of outlook. On several specific points, as well as some generalizations, one would not expect many Byzantinists to be in agreement. Still, the views expressed by a mature scholar such as Toumanoff certainly cannot be neglected by anyone investigating the phenomenon of Byzantium.

G. T. DENNIS, S. J.

ALIA SCRIPTA AD NOS MISSA

Daisaku IKEDA, *Buddhismo: Il primo millennio.* Bompiani, Milano 1986, p. 160.

Daisaku IKEDA, *Buddhismo in Cina.* Bompiani, Milano 1987, p. 174.

Alexander N. TSIRINTANES, *Modern Times in the Light of Christianity.* Athens, Union for Hellenic Civilization, Syzetesis Publishers, 1986, p. 214.

Božidar VIDOV, *St Theodore the Studite.* Second revised Edition. Toronto 1987, p. 116.

VINCENZO POGGI, Direttore Responsabile

Autorizz. Tribunale di Roma n. 6228 del 24.3.1958 del Reg. della Stampa

Imprimi potest: Romae, 27-X-1987 - Gino K. Piovesana S.J. *Rect. Pont. Inst. Or.*

Tipografia S. Pio X - Via degli Etruschi, 7-9 — 00185 ROMA

INDEX VOLUMINIS LIII - 1987

1. - ELUCUBRATIONES

2. - COMMENTARII BREVIORES

3. - RECENSIONES

4. - NOTAE BIBLIOGRAPHICAE